هذه رسالة في تحقيق القول بان الشهداء احياء حقيقة في الدنيا

قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء الى اخر الاية فان قلت هل فيه دلالة على انهم احياء حقيقة قلت نعم فانه نفى عنهم الموت اولا [illegible] نظر
وذلك انه لما نفى احتمال كونهم اكرم واثبت لهم بقاء الحيوة وخوارق عادات دالة على ذلك ولكن قد ثبت تقوى انكر ذلك قال هم احيا يوم القيمة واما [illegible] في الحال [illegible] ودونه
تلك تخصيص الحكم بالشهداء ونفي الحيوة بانها عند ربهم [illegible] بل لا ذلك القول فان قلت [illegible] نفي حياتهم بانها عند ربهم قلت وجه التنبيه على ان حياتهم ليست ظاهرة عندنا
كحيوة الملائكة قال الامام القرطبي في التذكرة ان الموت ليس بعدم محض وانما هو انتقال من حال الى حال ويدل على ذلك ان الشهداء بعد قتلهم وموتهم احياء عند ربهم يرزقون فرحين مستبشرين
وهذه صفة الاحياء في الدنيا واذا كان هذا في الشهداء كان الانبياء عليهم السلام بذلك احق واولى مع انه قد صح عن النبي عليه السلام ان الارض لا تأكل اجساد الانبياء عليهم السلام
وان النبي عليه السلام قد اجتمع بالانبياء ليلة الاسراء في بيت المقدس وفي السماء وقد اخبر عليه السلام بما يقتضي ان الله يرد عليه روحه حتى يرد السلام على كل من يسلم عليه
الى غير ذلك مما يحصل من جملته القطع بان موت الانبياء عليهم السلام انما هو راجع الى ان غيبوا عنا بحيث لا ندركهم وان كانوا موجودين احياء وذلك كالحال في الملائكة فانهم موجودون
احياء ولا يراهم احد من نوعنا الا من خصه الله تعالى بكرامة من اوليائه انتهى [illegible] البيضاوي في تفسيره [illegible] الاية تدل على ان الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر
مدرك بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاذه قلت لما دلالة الاية على ما ذكره فمن طريق انه انما نفي بان احياء حقيقة ولما ان حياتهم
ليست بابدانهم فانا [illegible] قد ثبتت الاخبار بان الحيوة باقية في ابدانهم منها ما روي [illegible] الاخبار ان معاوية لما اجرى العين التي استنبطها [illegible]
المقبرة [illegible] موتاهم وذلك في ايام خلافته بعد احد بنحو خمسين سنة فوجدوا على حالهم حتى ان [illegible] او المسحاة اصابت قدم حمزة بن عبد المطلب
فسال منه الدم وان جابر بن عبد الله رضي الله عنه اخرج اباه عبد الله بن حرام رضي الله عنه كانما دفن بالامس ومنها ما ذكره مالك عن عبد الرحمن بن ابي صعصعة انه بلغه ان عمرو بن
الجموح وعبد الله بن عمرو الانصاريين كانا قد حفر السيل قبرهما وكان قبرهما مما يلي السيل وكانا في قبر واحد وهما ممن استشهد يوم احد فحفر عنهما ليغيرا من مكانهما فوجدا
لم يتغيرا كانهما ماتا بالامس وكان احدهما قد جرح فوضع يده على جرحه فدفن وهو كذلك فاميطت يده عن جرحه ثم ارسلت فرجعت كما كانت وكان بين احد وبين يوم حفر عنهما
ست واربعون سنة قال الامام القرطبي في التذكرة وهذا [illegible] في سبيل الله [illegible] كالانبياء هم وفي جامع الترمذي في قصة اصحاب
الاخدود ان الغلام الذي قتله الملك دفن ثم اخرج في زمن عمر رضي الله تعالى عنه واصبعه على صدغه كما وضعها حين قتل ثم قال الامام القرطبي وهذا اشهر [illegible]
[illegible] كان [illegible] تحت قبر النبي صلى الله عليه وسلم لما انهدم ايام خلافة الوليد بن عبد الملك بن مروان بدت لهم قدم ففزعوا ان يكون
قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] حتى روى لهم سعيد بن المسيب رضي الله عنه ان جثث الانبياء عليهم السلام لا تقيم في الارض اكثر من اربعين يوما ثم ترفع وجاء
[illegible] عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنهم فعرف انها قدم جده عمر رضي الله تعالى عنه وكان قتل شهيدا واما القول بان الانسان غير الهيكل
المحسوس فقد نقله [illegible] الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون [illegible] لا يجوز ان يكون
الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزاءه ابدا في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذبول [illegible]

هو هو مو باق او يعود الى آخره وغرتباع غرتي المطهارة الباقي فالت ازيد عنك كلا حد بقوله لنا وجب ان يكون معنا ان الهيكل ثم اختلفوا فذلك ان الذي
بشر له بكل احد بقوله انا الشي هو والاوائحه كثيرا الا ان سدها الجميلا وتلحيطا انما اجزاء جسمانية هذا الهيكل سريان النار في الفحم
والهيج السمسم ثم تحققوا منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى اخره اجسام مخالفة بالهيئة والحقيقة للاجسام التي منها ان لفهمنا
الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا
الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بحركته ثم ان اجزاء البدن ابدا في الذوبان ومنهي التحلل والتبدل الا ان الاجزاء باقية بحالها وانما الا يعرض
لها التحلل لانها مخالفة بالهيئة لهذه الاجسام الكائنة فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم
السموات والقدس والطهارة ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء. تمت

لله الحمد وهو المحمود بما من فضل الجود خير المولود
وسعي في ... الله المرحوم السيد محي الدين
في يوم الاحد من شهر ربيع الاخر في
سنة اثنين ومائة والف
ربي اني فوضت اليك فانك
بصير بالعباد ...
جناب القدسيان
يكون مقترا على
نهج السداد
آمين

ثم توفي الى رحمة الله ...
... فاتحة ...

[illegible]

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAĞIP PAŞA KÜTÜPHANESİ
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı

هذا المجلد يحتوي على خمس كتب فاولا على الشرح الجديد للتجريد لمولانا
علي القوشجي وعلى الحاشية القديمة لملا جلال الدواني وعلى حاشية الحاشية
لملا ميرزا جان الباغنوي وعلى بعض الشرح القديم للفاضل محمود الاصفهاني
وعلى بعض حاشيته لمولانا السيد الشريف قدس سره
حررناها وفاكونا ولعل بعيد عمرنا
لا يبقى من هذه النسخ
سوى الاسم
والسلام

٧٧٢

RAĞIP P.
Ka. N.
764

٧٦٦

وقد ذهب الرئيس ابن سينا ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ...

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على غيرهم من محبيه فافعل
التفضيل ههنا بمعنى الزيادة على من اضيف اليه فلا يجب المطابقة لمن هو له افرادا وجمعا
ويحتمل بناءه على مذهب من يريد عليا رضي الله عنه بل وان لا يكون المكتوب بصورة على
حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه فيؤيده ما يوجد في بعض النسخ من التصريح
باسم النبي عليه السلام فانى مجيب الى ما يلتمس من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام
الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى اعتقادى عليه
اسأل الله العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته على ستة
مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد
واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من المعلم والمعلم في المعارف
الالهية هو النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث
عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بلا واسطة او بواسطة الاجسام رتب المصنف
كتابه على ستة مقاصد الاول في الامور العامة والثاني في الجوهر والعرض والثالث في اثبات
الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب

قال المقصد الاول في الامور العامة اى ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي
الواجب والجوهر والعرض لما اورد ههنا ما يختص بواحد منها في بابه احتاج الى تكلف
في معرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود والعلية او بين الاثنين كالماهية
والمعلولية فالبحث عن العدم لكونه في مقابلة الوجود وعن الامتناع لكونه من احوال
العدم وعن الوجوب والقدم لكونهما من احوال الوجود ولذلك اوردهما في فصل
الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة بالاستقراء في الوجود

والعدم وما يتعلق بهما والماهية ولواحقها والعلية والمعلولية الفصل الاول في الو
جود والعدم وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
اى الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغيره كقول المتكلمين الموجود هو الذي يكون فاعلا او منفعلا
والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا يشتمل على دور ظاهر اما اشتمال التحديد الاول فظاهر
لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل
من حدى الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلبه في تعريف العدم المرادف
وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون
فاعلا ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا وهذا سلب الشيء عن
الموجود فيتوقف على سلب مفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم بنفسه ظاهر لانا لا نسلم ان معنى
الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر ان يسلم انهما لا يكونان
الا موجودين وفي قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين نظر اذ الوجود والعدم
لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما وما عنه يجاب بان مفهوم الموجود مشتمل
على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم
كلا من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج
الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين
تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن
ان يخبر عنه تعريف له بثبوت للغير بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري
كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم
كما هو الظاهر بالثابت اى بما علم منه تحديدهما به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم
لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما الملتفت اليهما شائعا باطلاق المشتق على المشتق

دبو مشهور والمالة الكل واحد اقرب نظم لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون
تعريف كل مشتق بالمشتق تعريفا للحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق اذ يمكن
اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم
صيغة الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل احد في اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس
الحساس ولعجبه لجهل فلو احتاج الحساس الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس
اليه فلو عرف الحساس بشيء كان ذلك تعريفا للحقيقة للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس
كذلك فانه يجوز تعريف المشتق بالمشتق ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق
فلا يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة بالارادة
وكذا يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر
من ان يحصى وتحقيق المقام ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فح ان اجيب بمشتق
آخر فذلك يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام
بلفظ المشتق بل الاكثر والاولى ان يسال بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم
لكل احد وانما الاستفسار ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار
عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة فيجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج
فان قيل ما المتحرك واجيب بانه الخارج من القوة الى الفعل فذلك كما قال هو تعريف
الحقيقة للحركة بالخروج لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال عما صدق عليه المشتق
الذي علم بوجه واريد ان يعلم بحقيقته او بوجه آخر فح اذا اجيب بمشتق آخر فذلك لا يكون
تعريفا لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك
ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل ما الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة
بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه واذا تقرر ان تعريف المشتق بالمشتق يكون على وجهين
كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول

اذ لو كان

اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بامكان الخبر وهو ما لا يحتمله كما لا يخفى
فلا يكون معرفا له فلا يمتنع هذا الاعتراض ولما ابطل تحديد الوجود والعدم
بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار للاوايل المعرفين من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم
فقال بل المراد تحرير اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير حاصلة كما في
سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين
الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فلا
يمتنع فيه ايراد ما هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل يعدل عن الا
لفاظ المترادفة المرادفة فان لم توجد اصرح بدلها الفاظ مركبة دالة على مفهوم ولا
يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى من بين
المعاني المتصورة ولا يمتنع ايضا ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في الثاني
لما ذكرنا من ان التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون توقف معرفة المعرف عليها
دورا بل لا يمكن تعريف الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء اعرف من الوجود فلو اريد تصوير
الوجود بوجه غير ما يتبادر من جميع ما عداه لابد وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه
الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى الوجدان وان اريد ان نفس الوجود كما هو بكنه
حقيقته بديهي فذلك لم بل يمنع كونه متصورا ايضا والاستدلال بتوقف التصديق
بالتنافي عليه وبتوقف الشيء على نفسه او على تركب الوجود مع فرضه مركبا او بسيطا
الوسم يظهر استدلال الامام على بداهة تصور الوجود بوجوه اشار الى اثنين منها بقوله
نبطلانهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء
اما موجود واما معدوم بديهي وهو متوقف على تصور الوجود والعدم ضرورة توقف
التصديق على تصور اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بالبداهة والثاني ان الوجود
متصور وليس ذلك بالكسب الا فاكتسابه اما بالحد وانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود

بسيط والا فاجزاؤه اما موجودات فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بموجودات فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود هناك اصلا اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست موجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء معروضاته فلم يكن التركيب في الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال لم لا يجوز ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب الوجود لانا نقول على هذا يكون الزائد جزءا له وننقل الكلام اليه واما بالرسم فلانه بط اذ يتوقف على العلم باختصاص المرسوم به بالمرسوم وهو يتوقف على العلم بالمرسوم وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى اما بطلان الوجه الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه كسبية ولئن سلم فنختار ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل الخصم يستدل بان هذا التصديق بديهي لجميع تصوراته ومن جملتها تصور الوجود فهو بديهي لا يقال هذا مصادرة فانه لا يسلم بداهة تصور الوجود كيف يسلم بداهة جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول قد نعلم اجمالا ان هذا التصديق حاصل لمن لا يقدر على الاكتساب من البله والصبيان فيعلم كونه بديهيا لجميع تصوراته ولا يلزم مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والمقصود بالاستدلال حصول العلم ببداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا استدلال بالشكل الاول وادخاله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكلما هو من تصورات هذا التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اريد ان جميع هذه التصورات بالكنه بديهية فممنوع وما ذكر من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اريد انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نمنع ان الوجود متصور بكنهه حينئذ و ان اريد انه متصور بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الكلام في تصور الكنه وايضا نختار

ان اجزاء

ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك او نختار انها ليست بموجودات قوله فلا بد وان يحصل عند اجتماعها امر زائد ويكون ذلك الزائد وجودا قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث انه مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد فرض انه عين الوجود فيكون التركيب في الوجود ثم ما ذكره ينتقض بسائر المركبات التي علم تركيبها يقينا اذ نقول [illegible] مثلا او نختار انه يعرف بالرسم قوله يتوقف على العلم بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم به سلمناه لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور المعرف بوجه ما فلا يلزم الدور وعلى تصور ما عداه اجمالا وهو ليس بمحال انما المحال هو الاحاطة بما لا يتناهى مفصلا لا يقال تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفت الى كيفية حصوله عرف بوجدانها انه بغير كسب فلا حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلاهما بديهيان بمعنى ما ذكر لانا نقول قد يحصل صورة في النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل منها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور فتوجهت اليها فالتبس عليها في بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات او حاذق الكسبيات اعتقاد فعال انه ورد الدعوى الجزم بطلان الوجود وايجاد موهوم نقيضه وقبوله القسمة بعض الشركة استدل على كون الوجود مشتركا واحدا مشتركا بين جميع الموجودات بوجوه ثلثة الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فالقدر المشترك يكون الامر المقطوع به مع

الترديد في الحقيقة صحيحا وينتقل الاعتقاد انه مشترك بين الكل فتعين هذا الدليل يستلزم
ان يكون للوجود وجود آخر مشترك بينه وبين غيره فانا لا نجزم بوجوده على ...
ونتردد في انه هل مفهوم الوجود او غيره والجواب ان الترديد انما يقع فيما هو الموجود
ومفهوم الوجود ليس منها بل من المعقولات الثانية كما سنبينه الثاني ان مفهوم العدم
واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا
اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون
معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي قصد بل موجودا بمعنى آخر اقول تقرير هذا هو التقرير المشهور
لهذا الدليل ويرد عليه ان اتحاد مفهوم العدم لا دخل له في الاستدلال على هذا التقرير لانه
كان بطلان الحصر لازما اذ يرد على هذا التقدير احتمال آخر مثلا يقال في المثال المذكور يجوز
ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى آخر فالاولى ان يطرح من البين ويقال لو لم يكن الوجود
مشتركا لبطل الحصر العقلي وبيانه في الكلام الخ فيقال الحصر على هذا التقدير اعني ان يكون مفهوم
العدم ايضا متعددا يكون بين الوجود الخاص والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيد اما ان يكون
موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص كان ذلك حصرا عقليا الا ان معناه زيد
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون موجودا بوجوده الخاص وهذا تر
ديد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه بديهة فكما لا كلام في اثبات
مفهوم عام وكليه كذلك لا كلام في اثبات مفهوم خاص وكليه اقول فيه نظر لان الحصر العقلي
هو ما لو جرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار وههنا جزم العقل بواسطة مقدمة اجنبية
هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن
المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في قولنا اما موجود بوجوده الخاص
بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم زيد بعدم آخر يصدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص مع كذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار

في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده ولا الجزم بالانحصار
في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك
المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا آخر
بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لكان العدم الواحد
نقيضا للكثير من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين المفهومين
لا يقال ان لم يكن مفهوم العدم واحدا لم يكن المقدمة اشد لانه على هذا التقدير ان لم يكن
مفهوم الوجود واحدا ايضا لتحقق التناقض بين العدمات والوجودات وهو فرع
ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا نقول على هذا التقدير
يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيضه فلا يكون التناقض الا بين مفهومين
قيل لا نسلم ان مفهوم العدم واحد بل كان لكل حقيقة سلب غير السلب لحقيقة اخرى
واجيب بان السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد فلذلك ان هذا
التقرير بعينه جار في الوجود ثم لا نسلم ان المشترك فيه ... الا المشترك في مطلق
السلب بل المشترك فيه ههنا عنه هو لفظ السلب كما في الوجود والثالث انا نقسم الوجود
الى الوجود الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض
ومورد القسمة مشترك بين اقسامه فان قيل اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد
الاقسام غير لازم فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع انه [illegible] كل واحد
منهما غير الحيوان اجيب بان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد
القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع
مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد ان يكون المورد مشتركا بين جميع
افراد اقسامه والقسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض
وما يقال ان الشيء قد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه ذلك غلط نشأ من اشتباه

العلم بفيده او ان هذا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت بالعلم
فيه فلو نوقش في هذا القدر بانه بلفظ قيد العلم والمقصود انه لا يلزم من قسمة
الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد
العلم وما ذكره من شمول المقسم لجميع افراد الاقسام لا يجدي بطائل لان قيد المقسم قد يكون
اعم من المقسم من وجه كما في مثال الحيوان والابيض اندفع الجواب وثانيا بان الوجود لو نقل
القسمة الى جميع الاشخاص عددا فردا فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل
الاول ان الامر الثاني في المقطوع به هو انه موجود باحد الوجودات المخالفة الذوات
مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود او معدوم انه موجود باحد الوجودات
المخالفة الذوات مطلقا او ليس بموجود اصلا ان قلنا العدم مفهوم واحد مطلق
باحد العدمات المخالفة الذوات مطلقا ان قلنا بتعدده مفهومه وعلى الثالث ان
تقسيم الوجود بناء على التسمية قلنا كل ذلك بمعزل لانا نعلم لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني
المتعددة الذي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا معنا الجزم والحصر العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر في اللغات واوضاعها واذا ثبت كون الوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الموجودات بل بين الماهيات فيما انه هذا المفهوم المشترك الماهية الكلية
زائدا عليها لا عينها ولا جزؤها والاول وان لم يغاير كان اما عينها فيلزم اتحاد
الماهيات ضرورة اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزؤها وهو لم يحصر
اجزاؤها بل يترتب اجزاء الماهية الواحدة الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان
جزء الماهيات لكان لها اجزاء اخر في وجوده لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم ولابد
ان يكون جزءا لتلك الاجزاء ايضا اذ المفروض انه جزء للموجودات باسرها فلتلك الاجزاء
لها اجزاء اخر ثم ينقل الكلام الى اجزاء الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان التالي
فلان المركب لابد له من الانتهاء الى البسيط لان البسيط مبدأ المركب فلو انتفى انتفى

المركب قطعا والكثرة ولو كانت غير متناهية لانه لا بد فيها من الواحد وقيل الامتناع
تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود معا وفيه انما يتم اذا كانت الاجزاء
خارجية فاما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متمايزة فلا دليل على استحالته
اذ غايته امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكن تعقل كنه شيء بتعقل اجزائه الاولية
وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ على التفصيل واعترض بان هذا
الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات وكذا ليس جزءا في الجميع ولا يلزم
من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا في
البعض واجيب بان اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير مستقيم
لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى العينية
او الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي
هي الماهيات ولو سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا
لم لا يجوز ان يكون مشككا لا يقال انه كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان
كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو غير المطلوب لانا نقول ان المطلوب هو زيادة الوجود
على الماهيات والكلام في كونه مشككا زائدا على افراده التي هي الوجودات الخاصة
ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان يكون العارض
والمعروض معا داخلين في الماهيات لانه موقوف بان الوجود اذا لم يكن متساويا
للحصص في الماهيات لزم خروجه عنها وانه لم يطلق عليه بالقياس اليها لفظ التشكيك
اذ الدليل بعينه جار هناك بل لانا نقول اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا
في الجميع والا لما اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يتم برهان
امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذكروه
على ذلك هو انه اذا اختلف الماهية او الذاتي فالطرفان لم يكن ماهيتها واحدة

ولا اذا ثبتها واحدا وبه منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال

والنقصان بنفس الماهية كالذراع والذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية

ثم القائلون باشتراك الوجود معنى عندهم وجود مطلق مشترك بين جميع

الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق

المشترك زائد على الماهيات ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان

ان المطلق نفس ماهية الخاص وجزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده

اقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه

بتفريع هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فيغاير الماهية وصرح به وقد نبه بقوله

واثبات انه في الموجودات امر وراء الماهية والوجود المطلق وحصته زائدا على

الماهيات عارضا لها مما لا سبيل اليه لا يقال يجري ان الوجود مشكك فيكون عارضا لافراده

التي هي الوجودات الخاصة وبه يثبت انه في الموجودات امر وراء الوجود المطلق وحصته

لانا نقول قد مر آنفا انه لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده وايضا

فالكلام في اثبات ان ذلك الامر زائد على الماهية ولو سلم فلا اقل من ان يكون نسبيا

فكيف يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما يدل عليه هذا الباب

المحققين في ذيل هذا البحث بتبيان البقاء للسليمة كما يدرك اشتراك جميع الموجودات

في حالة يمتاز بها عن المعدومات وتسمى في العربية بالكون والوجود وفي الفارسية

بهستي وبودن كذلك تدرك ان مفهومها خارج عنها وتوصف بها وتحمل عليها

وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس الا زيادة الوجود المطلق

المشترك كما لا يخفى ولا انفكاكهما تعقلا فانا قد نتعقل الوجود مع الجهل بحقيقة

الماهية وهو ظاهر وقد نتعقل الماهية ونغفل عن وجودها في الخارج فظاهر وفي

الذهن فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله ومثل هذا الانفكاك لا يتحقق في الخارج

فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود في الذهن ولو سلم فنافيه

البداهة ولو سلم فتعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله في بادي

بين الشيء وذاتياته قبل ملاحظة كما يتوهم من الشرح ايضا انا نتصور الماهية

ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء

لنفسه بين ولا يكون ايضا ذاتيا لها لان بين الثبوت لما هو خارج اولى واقدم

ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلائم كلام الماتن لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون

احدهما متعقلا دون الآخر والشك في الوجود انما يناسب التصريح به لا تعقله بل يلزمه

فانا اذا تعقلنا الماهية وشككنا في وجودها يكون كلاهما متعقلان لنا فلا

الانفكاك وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فان قيل لا نسلم انا نتعقل الماهية

مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد

في الماهيات التي يكون تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها اولا وانت

خبير بان هذا انما يكون بعد ان يثبت لنا مقدمتان الاولى ان في الموجودات وجودا غير الوجود

المطلق وبلا حصة والثانية ان هذا الوجود معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز

به عن جميع ما عداه اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن

معلوما لنا لم نعلم انه غير معلوم لنا عند تعقلنا الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم

انه هو واثباتهما امر دونه خرط القتاد ولتحقق الامكان اي ثبوته للماهية فان في الممكن

جودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان

الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية

لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين ولو كان

فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى نقيضه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن

نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة ان نسبة الكل الى الجزء لا يكون كنسبته الى

سلب ذلك الجزء وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال يعني لو لم يكن الوجود زائدا كان

اما عين الماهية وحينئذ لم يكن لحمل الوجود عليها فائدة وكان قولنا السواد موجود

بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود لكنا نعلم ان قولنا السواد موجود يفيد
فائدة او جزو لم يتوقف حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي
على الاستدلال لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب عن هذا الدليل
وعن دليل انفكاك التعقل على التقديرين انه انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فاما
اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز ان يكون ذاتيا لها مجهولا فضلا عن انتسابها اليها
وايضا اذا لم يكف في تعقل كنه شيء تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما
وايضا في الماهيات المعلومة لنا اذ يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور معا تعقلها
غير متصور نعقل الوجود ولا احتياج عند حمل الوجود عليها الى الاستدلال وانتفاء
التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا
السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الوجود ليس بموجود وهو تناقض
اي حكم باجتماع النقيضين اذ معناه ان شيئا ما ثبت له السواد انتفى عنه السواد
او المراد التناقض المصطلح لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد
والموجود موجود فلما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا
السواد ليس بموجود وقولنا السواد سواد ليس متناقضا وهذا معنى قوله وانتفاء التناقض
ولو كان الوجود جزءا وهو مشترك بين الواجب والممكن لزم تركب الواجب لكن الواجب
غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كون الوجود داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك
كونه خارجا عن الكل اقول يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة بالفرق بين انتفاء شيء
بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الانتفاء والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول
الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف
بالعدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فقوله لو كان

الوجود نفس الماهية لم يبق هناك نسبة فضلا عن التساوي ممنوع فان النسبة
بين الشيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل قد يصير معتركا للعقلاء ويتنازعون فيها نفيا
واثباتا فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حتى ذهب اكثر المتكلمين
الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابن سينا الى انه ليس بموجود
بل من المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وان نفاه
وقوله نسبة الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء كلاهما ممنوع في النسبة الا
شتقاقية اذ يجوز في التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه فانك اذا قلت
الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم ذو وجود وهما متغايران واما عن
الثاني فبان نمنع قوله كان السواد موجود بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود
ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود ولا شك في ان
مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فبان نمنع قوله كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة
قولنا السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود ونقول بل هو بمنزلة قولنا السواد
ليس بذي سواد او الوجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا واعلم ان معنى الوجوه
ايضا ضرورية والمقصود من الوجوه المذكورة في معرض الاستدلال ازالة الالتباس
عنها بالنسبة الى الاذهان القاصرة ولا نزاع للحكماء في تلك الدعوى بل هم قائلون
بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات الواجب
فرد خاص الوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما
ان في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدين عليها كذلك في الواجب
بعينه واما الاشاعرة فلعلهم ارادوا بقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس
زائدا عليها انه لا تمايز بينهما في الخارج اي ليس في الخارج شيء هو الماهية وآخر هو الو
جود قائم به قياما خارجيا كما يدل عليه تصحيح ادلتهم ولا نزاع معهم في ذلك وتحقيقه

بالماهية من حيث هي فهذا جواب عن استدلال الخصم بان الوجود لو كان زائدا على
الماهية لكان صفة قائمة بها فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة
لعدم الواسطة وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها
واما الثاني فلانه يلزم اجتماع النقيضين اذ يكون الماهية حينئذ معدومة وموجودة
ونقرير الجواب انه يقوم بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض
ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل
ان اريد بالماهية من حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها ولا جزءا منها على ما قيل
فغير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحال وان اريد ما لا يكون موجودا ولا
معدوما لا بالعروض ولا بغيره فهو قول بالواسطة مع ان التناقض بحاله اذ يلزم
ان يكون الماهية موصوفة بالوجود حين هي موصوفة بعدمها قلنا المراد ما لا يعتبر فيه
الوجود ولا العدم حاله كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك عن
احدهما كاف في لزوم المحال لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض
او وجودها فالتوقف على نفسه والتسلسل قلنا نختار انه مقارن لذلك الوجود بعينه
وكذا يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها قلنا ممنوع وانما يلزم ان لو كان
الموصوف هو الماهية المشروطة بشرط الوجود فاما اذا كان الموصوف هو الماهية من حيث هي
لا بشرط الوجود بل في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها الا التناقض
غاية ما في الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود ... تقدم الموصوف على
العارض حال اتصافه به ولما كان الوجود قائما بالماهية من حيث هي لا بالماهية الموجودة في زمان مغاير
لزيادته عليها وقيامه بها في النفس لا في الخارج لان ثبوت شيء لاخر في الخارج كما في الخارج
اتصاف الاخر في الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف
الموجودات الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر

في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج او ما لم يتحصل اتصافه به لم
سواء كان وجوديا او عدميا بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له ان
ذهنيا فذهنا وان خارجيا فخارجيا فلما كان قيام الوجود بالمهية وثبوتها
اياه من حيث هي هي وهذه الحيثية انما يثبت لها في العقل فاللازم ان زيادته على
الماهية في النفس لا في الوجود العيني اقول فيه نظر لان المهية من حيث هي هي
موجودة في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يقدح في ذلك كون هذه الحيثية
انما يثبت لها في العقل كما ان الجنس موجود في الخارج ويعرض له في الخارج اعراض
موجودة فيه ولا يمنع عن ذلك كون الجنسية انما يثبت له في العقل وايضا منقوض
بقيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها
ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قيامها بالجسم لا بشرط لا
بالجسم الا ابيض بل قيامه بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما يثبت له في
في العقل وهو ينقسم الى الذهني والخارجي كما لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به
يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا
الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه لطائفة
في ان النار هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار
والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوانا المدركة او في غيرها وهذا
الوجود الآخر يسمى ... اصيلا واذا تمهد هذا فنقول الوجود الذي
... بمجرد ... الحكم فيها على ما يعرف
عليه في نفس الامر الخالي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا
او لا يكون موجودا فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الموجودة
في الخارج في الاحكام الايجابية الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج

باطلة ضرورة ان مصدق حكم الايجاب الحملي بثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن لشيء
ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه
فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه معتبرة
عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخا
رج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب
ان يخص الدعوى بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون معنى الكلام
القضية الحقيقية الموجبة الكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد
بحسب نفس الامر وكان ذكر الوجود موجودا في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان
زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه
مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل يتناولها
ويتناول جميع ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج باطل لما بينا انفا
فالقضايا الكلية الحقيقية الموجبة باطلة او نقول معنى قوله بطلت الحقيقية انه من
القضايا الحقيقية ما يعلم يقينا انه صادق ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صا
دقا فانا قلنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين قضية
موجبة حقيقية صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن
لم يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية واعلم ان هذا الدليل لا يجري في الحقيقية
الى ما استدلوا به في المشهور وهو انا نحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما
صادقة في نفس الامر فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن
وارادوا بالثبوتية ما ليس بسلب احترازا عن الموجبة السالبة المحمول
فانها لا تنافي السالبة البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كما عرفتها وسيرد عليك

في بحث

في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام وقد استدل على الوجود الذهني با
نا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا يرتفع فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل
من تعلق بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة في التعلق بين العاقل والعدم
الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج فهو في الذهن وجود
في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين بانه
لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا وباردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المتعينة عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف
المحل بها وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا لا يعقل وتوجيه
الجواب ان حصول عين هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول
صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود في الذهن انما هو صور هذه الا
شياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح الذهنية
مالم الصور والاشباح في اللوازم بل يخالفها في كثير منها وما يرد عليه ان الصورة
الحاصلة من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني
لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا في الماهية للحرارة
فلا يكون للاشياء وجودين خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشيء
في الذهن الا وجود صورته وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا
به الا نم دل على ان وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على المثبت
بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف في الحقيقة له وعلى الاول يلزم ان يكون
الذهن حارا وباردا اذ لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وما
فيه ماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية الحرارة والبرودة

وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا
بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا انصافه بها مع البرودة انما هو
في الوجود العيني دون الظلي وبالجملة فالصور التي نعقلها كلية كانت كصور المعقولات
او جزئية كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية
احد الوجودين وان كانت مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي وما ذكرتم
امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود الخارجي فعين الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن ويضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن فلم قلتم ان الذهن
كذلك وفيه بحث لان هذا الجواب مخصوص بمادة ادعى الخصم انصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يقطع مادة الشبهة فانه لو تشبث
بلوازم الماهية كالزوجية والفردية مثلا او بصفة المعدوم كالامتناع وامثاله بان
يقال لو حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا
اذ لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع
في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يتيسر ان يقال كون محل الزوجية متصفا بها من احكامها
المتعلقة بوجودها العيني وكذا انصافه بها مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون
الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع
وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا به من احكامه المتعلقة
بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق
بين الحصول في الذهن والقيام فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن
به كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب للاتصاف هو قيام الشيء

هو

هو فيما به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية
والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلا يوجب اتصاف الذهن
بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق
يندفع اشكال متوجه على القائلين بوجود الاشياء بانفسها لا بصورها واشباحها
في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك
امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد
بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم
وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود امر في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله
بالذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن
الشخصي الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا
اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود
في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو وليس هناك على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به وهو معلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول
ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن في نفسه يقوم به كيفية نفسانية هي العلم بهذا المفهوم
وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود
في الخارج واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر
ومعلوم وليس الوجود معنى يحصل به الماهية في العين بل الحصول ذهب طائفة الى ان
الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف
يشهد صريح العقل ببطلانه فان وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا
عما به يحصل الزائد فيه وكذا الشداد لان المراد بالزائد حركة الماهية في الخارج

على طبيعة الحركة في الكيفيات كما ان المراد بالاشتداد هو الحركة فيه على نحو الحركة في الكيف
لكن حركة يشتد في حال من احواله انما يتحقق اذا بلغ انواع تلك الحال او افراده على
هذا المتحرك بحيث يكون له في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا يكون تلك الحالة قبل
ذلك الآن ولا بعدها فان المتحرك في الاين لا بد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك
الاين قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لا بد له في كل آن من كيفية لا توجد قبله ولا
بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الكم والوضع فكما ان المتحرك يجب ان يكون باقيا
بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها حتى يتصور بين تلك الاحوال على شيء واحد بعينه
فيكون متحركا في تلك الحال فيجب ان يكون متصفا بجميع الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم
المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركة فيه واقوا ليته يجب لان الماهية لا يتقوم بدونه
واحد من افراد الوجود لا على التعيين كما ان الهيولى انما يتقوم بواحد من افراد الصورة
لا على التعيين في تجويز ان يتوارد عليها وجودات متعاقبة على قياس تعاقب الصور الهيولى
بحيث اذا انتزع عن الماهية وجود في آن يحصل في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد من
الاول او ازيد منه لا بد لابطال ذلك من دليل ودعوى الوجود خير محض هذه الدعوى مما
لم يحتج معها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء غير تام قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال
له خير وجدنا ما هو الخير بالذات مما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال
له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا
تاملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم فانه ليس شرا من حيث ان القاتل
كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان
قابلا للتقطيع بل من حيث انه ازال الحياة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وبالقياس
الوجود ينفع خيرات الى غير ذلك من الامثلة والتجاوز الى انها قريبة وان ما ذكروه
من الامثلة لايضاح ما يكاد يشتبه على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان

تلك الامثلة يوضح بها المناط على انه قد نوقش في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية ولها لوازم عرضية ظاهرة فيجعل تلك اللوازم
مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا من علة الموجود
بل هو كاشف عن امر وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود في تجويز ان يقال ما
هو شر بالذات في هذه الامور من الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون
شرورا بالعرض لا بالذات ولا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل ولا دليل والامثلة
تحقق مخالفته للمعقولات فحصر المتكلمون النسبة بين الاثنين في الاقسام الثلاثة
التضاد والتماثل والتخالف فاذا ثبت ان الوجود لا تضاد له مع المعقولات ولا تماثل
تحقق القسم الثالث اعني التخالف واستدل على نفي التضاد بوجوه الاول ان الضد
موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود اقول هذا الدليل بعينه
يمكن نفي التماثل عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان يشتركان في جميع صفات
النفس لكن يتجه عليه ان المتخالفين عندهم موجودان ليسا بضدين ولا مثلين
فلا يكون التفريع في عبارة المتن صحيحا الثاني ان الوجود لا يتعلق بالموضوع لا
محل لا يتقوم بدونه فانه يرد عليها ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع والمحل
المتقوم بدون الحال بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد
نعم يمكن الاستدلال بانهم ارادوا بالمعنى هو الموجود العرض عندهم موجود تابع
لموجود آخر في التحيز والوجود ليس بموجود والثالث ان الوجود يعرض لجميع المعقولات
والضد لا يعرض للضد الآخر ويرد عليه ان هذه المقدمة مما لم يثبت وانما الثابت ان
الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي التماثل بان المثل يقال للذات باعتبار
عينه في تمام الحقيقة والوجود ليس بذات اذ الذات مما يتصف بالوجود او العدم
والوجود لا يتصف باحدهما والمنع ظاهر ولا ينافيها اي الوجود بعض طبيع المعقولات
وكذا السلب فانه اذا لم يكن موجودا له
كما سبق انفا فلا بد ان يكون معه ما هو
فيكون ذاتا ويمكن ان يستند ما ذهب
الكل المتكلمين ان الوجود موجود كما
من الشيخ شرح قال المصنف

ولا شيء منها بحيث لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا
للعدم بمعنى انهما لا يعرضان لامر واحد وليسا في الشيئية فلا يتحقق بين نفي المنا
نعم ما يتراءى يقتضي غلط لفظ المنافية يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساواة في الصدق فيكونان متساويين
ولم يرد هذا اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يترجح تغايرهما اذ يقال وجود
الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هو واجب الوجود وممكنه
الوجود ولا يقال هو واجب الشيئية وممكنة الشيئية وذهب المعتزلة الى ان المعدوم
الممكن شيء وثابت على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود
خلافا لسائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم على ان الممتنع وبعض المعتزلة
يسمى الممتنع ليس بشيء فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم من الوجود والعدم
اعم من النفي ولعلكم اراد هؤلاء بما وقع للحكماء من اثبات الوجود الذهني فهو
انا نحكم حكما ايجابيا بامور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ويجوز الايجاب فهو
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلا بد من ثبوت وهو معدوم
فالمعدوم ثابت فثبوت الماهيات على وجهين احدهما ثبوتها في حد ذاتها بحيث
لا يترتب عليها الآثار وهي المطلقة منها والمعدوم ثابت بهذا الوجه من الثبوت والآخر
ثبوتها بحيث يترتب عليها الآثار ويظهر منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في ان
ثبوت الماهيات وتحققها على وجهين لكنهم يسمون الوجه الخارج ويخصون
الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا الوجهين الثبوت وجودا و
يقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه بالوجود
الذهني واعلم ان مدار ما سلكوا بني على مقدمتين احدهما ان نحو الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان

المقدمتان

المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل الممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج او القوة
المدركة فيلزم المعتزلة القول بثبوت الممتنع ايضا ولا ينفع للحكماء اثبات الوجود
الذهني في كل لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع
ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت
الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة و
بحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا
التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح ايجابي وقد
لا يوجد لكن لا مطابقة نسبتها للنسبة الخارجية وما كان حق النسبة الحكمية
المقدمة الا بثبوت المحكي للموضوع في جميع المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق هناك نسبتان الحكمية
والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم ثبوت اجتماع
النقيضين الممتنع وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان مصحح الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات ثابتة مرتسمة
فيه يكلم قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حكم
صدق صحيح انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور
الكائنات فيه بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لزم
ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى لا يعلم ان ما في العقل الفعال على اي وجه من السلب
الايجاب ومن لم يذكر الملهم الا ان يقال ما في العقل الفعال موافق لما في نفس الامر
او البرهان فيدرك به علم وقال بعض المحققين ان العقل عند ملاحظة المعنيين
والمقايسة بينهما سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجد بينهما نسبة ايجابية
او سلبية يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نسبة الفرق

او البرهان بالنظر الى نفس تلك المقدمة من غير خصوصية المدرك مع المطابقة بالواقع
وما في نفس الامر بالطابع ايضا فتحقق هذه النسبة بكون بحيث انها الواقع وما في نفس
الامر وهي النسبة المعقولة لزيد او لعمرو او غيرهما بين تلك المعنيين يكون بحيث انها مطابقة
لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في السلب والايجاب فتحقق هذا القابل
لا يكون للفرض مطلقا ولا للحكم الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه
او لا يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء ان كان لنسبته
خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان
لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يجب للامر
لانه لو وجب آ مثلا لب لثبت ثبوته والا انتفى وانتفائه ينفي آ عن ب فيصدق
الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة
الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب هناك ثبوتات
غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا الثبوت في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع
الاعتبار لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض
ولا اعتبار معتبر بل ولو لم يكن قوة مدركة في العالم وذلك حكم بثبوت الثبوت
اللاحق للثبوت السابق على تقدير عدم قوة مدركة فبحكم المقدمة الثانية يتحقق
تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير وننقل الكلام الى الثبوت اللاحق فيلزم
تحققه ايضا وهكذا فيلزم التسلسل في الامور المحققة في خارج القوة المدركة وذلك
تسلسل يبطله برهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع تعالى لا يقال برهان
التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون الثابتات فلا يقوم حجة
على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود والثبوت
لا يقدح في جريان البرهان لانه يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن ذهاب

سلسلتها الى غير النهاية سواء تسمى الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا تخلو الا
بالثبت بما قبله فان ثبوت الامر للامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا فاما
اعني ثبوت اللوازم لملزوماتها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او يقال انا نمنع
الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك
ثبوت امر لامر وتحقيقه ولما كان ذلك يحتاج الى كفاية في عبارة الوجود الذهني
وكيف الشبهة بحثه اي بحث الوجود مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف بقي
ان القدرة ثابتة فتأثيرها اما في نفس الذات وهو ازلية والازلية تنافي المقدورية
او في الوجود ولا يتصور فوجوده كما تبين من ان الوجود لا يرد عليه الضم او في
الاتصاف وهو منتف في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا بالثبوت واتصافه
بالثبوت ايضا يكون ثابتا ويلزم التسلسل والجواب انا نختار الاتصاف في الخارج ونمنع
انه لا يؤثر القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها بان تجعل الماهية
متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها
تجعلها متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا
او ثابتا في الخارج فان قيل قد ثبت انه ليس بين الماهية والوجود اتصاف بحسب الخارج
كما بين البياض والجسم واذا كان كذلك بحسب الخارج فقط فكيف يجعل الماهية متصفة با
لوجود في الخارج قلنا تأثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها معتبر وجدها
موصوفة بالوجود المطابق وتوجيه الاستدلال على هذا الوجه احسن من تقريره ثانيا
معينة حيث قالوا تأثير القدرة اما في الذات او في الوجود او في الاتصاف والا
ثم بطلوها بطلان اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم
واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان

الاتصاف حينئذ اما اولا فلانه على هذا التقرير يلغو ذكر اثبات القدرة بل يكفي ان يقال
لو كان المعدوم ثابتا لم يكن ثابتا ولا اثرا واما ثانيا فلانه انما يفهم حجة على بعض
الحق القائلين بثبوت المعدوم من لا يثبته واتصاف الموجود مع عدم تعقل
بعض ان الموجودات متناهية عندهم ولا يعقل ان الوجود امر زائد على الكون
في الاعيان نعم يلزم من مقدمتي المقدمتين ان لا يختلف الشيئية بدون الوجود اي
لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا لثبت في العدم اشخاص متناهية لكل
ماهية نوعية كما يوجد منها فيكون تلك الاشخاص كائنة في الاعيان اذ لا
معنى لثبوت امر الا الكون في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة الثانية و
ذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وكذا انهم يعقلون المقدمة الثانية ويستدعهم ما مر عليه
انها لو ثبت يكون باقي المقدمات مستدركا ويمكن دفع الاستدراك بان يجعل قوله وا
نحصار الموجود دليلا براسه بان يقال الموجودات متناهية عندهم ببرهان التطبيق
وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق في اجراء
ذلك البرهان بين الوجود والثبوت على ما مر فيلزم ان يكون الماهيات الثابتة
في العدم ايضا متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص
غير متناهية لكل ماهية نوعية كما يوجد منها فان قيل الاستدراك باق اذ يكفي
ان يقال واختصار الثابت بحزان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات
ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات غير متناهية ولا حاجة الى ان
يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات
يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على راي المصنف لا يدل برهان التطبيق على تناهي
الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذكره على
راي المعتزلة وسائر المتكلمين فيفهم من الزامهم بانهم قالوا بتناهي الموجودات

ولا يثبت لهم سوى برهان التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي
الثابتات ايضا لكن المناسب على هذا التقرير ان يقول وعدم تعقل الزائد بالكل
الدعوى وحده مع ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذه دعوى الضرورة وما قبله الزاما فصله
عما قبله بتغيير الاسلوب وكذا استدلال المخالف بوجهين الاول ان المعدوم متميز لان بعضه
معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور دون بعض ولولا التميز بين المعدومات
لما امتاز بعضها بالاتصاف بتلك الصفات عن البعض الآخر وكل متميز ثابت لان التميز
لا يتصور بدون ثبوت اليها العقل وذلك لا يتميز الا بتعينه وثبوته في نفسه اذ النفي
الصرف لا تعين له في نفسه ولا اشارة عقلا اليه اجاب بالنقض فلا ولو
اقتضى التمييز الثبوت عينا لزم المحالات كثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المحسوسات
الممكنة وثبوت الوجود والتركيب اذ يمكن اجراء الدليل المذكور في كل منها مع استحالة
ثبوته مع اتفاق الخصم والجواب بالحل بانه ان اريد بتميز المعدوم تميزه بحسب الخارج
فالصغرى ممنوعة وما ذكروه اثباتا لها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها
في الذهن او ما هو اعم منه فالكبرى ممنوعة والثاني ان المعدوم الممكن متصف
بالامكان وانه صفة ثبوتية كما بين في هذا الفصل فكان المتصف به ثابتا لما مر من ان اتصاف
غير الثابت بالصفة الثبوتية محال اجاب اولا بالمنع فان الامكان
ليس ثبوتيا بل هو اعتباري كما بين في هذا الفصل ايضا وثانيا بالنقض وقال
يعرض الامكان لما اتفقوا على انتفائه كالمركبات الخيالية فلو كان الاتصاف
بالامكان مقتضيا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها منفية اتفاقا
وهو يرادف الثبوت والعدم النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي عندهم
واتفاقا فلا واسطة بين الموجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين او الحال

ابو بكر وابو هاشم واتباعهم في تحقيقها بالحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة

ولا معدومة وتحصل لنا علينا الوجه الاول لكن الوجود ليس بموجود والا لكان له

وجود زائد عليه ما هيته ولما يرفع تحت زيادة الوجود وينقل الكلام حتى يتسلسل ولا

معدوما والا اتصف بنقيضه واجاب المصنف بمنع الصغرى فقال والوجود لا يرد

على القسمة الى الموجود والمعدوم لاستحالة انقسام الشيء الى الموصوف به والى منافيه

واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعي واجيب بان حاصل جوابهم انا

عرضنا على قولكم في الاستدلال ان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود

ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث وهو الحال ومحصل الجواب انه ...

الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلث مما لا يصح عند العقل ولا يقبله

اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل هي مجرد عبارات

ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود يقتضي

ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا بين

متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك هناك نسبة فلما

واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو

فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع بين الفريقين لفظيا وسلب الوجود عن نفسه

مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه

ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية

المتصورة بمعنى ان حيث لا يتصور النسبة لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب ولا

يكون ذلك ارتفاعا للنقيضين وانما ارتفاع النقيضين ان يكون هناك

نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء الثالث فلان قولنا الوجود

لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الوجود للوجود وعلى اثبات سلب

وليس

وليس شيء منهما بمتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور

اثبات سلبه له بل سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلب سلبه له فظهر ان المنفصلة

المذكورة خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية معقولة حتى يتصور صدقها

ويصح الاستدلال بها الا ان هذا الكلام افحام وفيه نظر لانا لا نسلم انا اذا قلنا الوجود موجود

يقتضي ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود

بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد

الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود فقولنا الوجود موجود يقتضي

ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت الشيء لنفسه انما يكون كذلك لو قلنا

الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود معدوم فانه

الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر والسر فيه سلمنا انه لا فرق بين الموجود

والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نسلم ان قولنا الوجود معدوم

معناه سلب الوجود عن نفسه بل معناه اثبات العدم للوجود فان قولنا الوجود معدوم

اذا لم يكن بين المعدوم والعدم فرق يكون في معنى قولنا الوجود عدم اذا

فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم في معنى قولنا

الوجود لا وجود وهو قضية موجبة معدولة المحمول مفهومها اثبات مفهوم اللا

وجود للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه

وانما يكون مفهومها ذلك انه لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول لكن

معناه سلب الوجود عن نفسه اذ لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا قلنا

نفسر العدم بسلب الوجود بمعنى اللاوجود لا بسلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر

وبهذا الفرق يظهر فساد قوله ان قولنا الوجود لا موجود يدل على اثبات سلب الوجود

للوجود واذا لم يتصور سلبه عن نفسه لم يتصور اثبات سلبه لانا نقول يدل على اثبات

الوجود بمعنى اللاوجود لا على اثبات سلب الوجود عن الوجود ولهذا يدل على ذلك
لو اخذت سالبة المحمول لكننا نأخذها معدولة المحمول حتى يكون قضية معقولة وكذا الكلام
في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان النسبة لا يكون الا بين
متغايرين فان للمفهومات نسبا الى انفسها بعضها بالصدق وبعضها بعدم الصدق فان
مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الماهية ومفهوم المفهوم المغاير كل المفهومات
يصدق على انفسها فيصدق القضية الموجبة القائلة الكلي كلي والماهية ماهية والمفهوم
مفهوم ومفهوم الجزئي والتشخص واللامفهوم المغاير ذلك من المفهومات لا يصدق
على انفسها فيصدق السالبة القائلة الجزئي ليس بجزئي والتشخص ليس بمتشخص واللامفهوم
ليس بلا مفهوم نعم النسبة يقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب اليه واما انهما متغايران
فذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسب العقلية فلا والجواب الحق ان الوجود
معدوم قوله لا يتصف الشيء بنقيضه قلنا انما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو
بان يقال مثلا الوجود عدم او الموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه اشتقاقا
فلا يمتنع بل هو واقع فان كل صفة قائمة بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم
بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لا جسم فلا يمكن
ان يصدق قائما بغير الوجود ذو لا وجود والثاني الكلي الذي هو ذاتي لجزئياته
المتحققة في الخارج مثل الحيوان ليس بموجود اذ لا وجود في الخارج الا
للاشخاص ولا معدوم والا لما كان جزءا لجزئياته الموجودة كزيد مثلا لامتناع
تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بقوله والكلي ثابت ذهنا يعني ان
الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن وهو موجود فيه
وليس جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب
اللونية التي هي جنسه المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل يمتاز به عنها

مع الجزء ان وجدا فلا بد ان يقوم احدهما بالاخر والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة
واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري
قائمة بهما وذلك كاف في التئام الحقيقة الواحدة منهما لانا الثابت ان الحقيقة
الواحدة وحدة حقيقية والحقيقية يجب احتياج بعض اجزائها في الجملة الى بعض
وذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى بعض ولا حاجة الى قيام احدهما بالاخر لانا
نا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون
عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام
بالجسم على قيام الاخر به كالجسمين يمتنع ان يقوم احدهما بالاخر وان عدم احدهما
لزم تقوم الموجود بالمعدوم فيهما لا موجودان ولا معدومان بل يقومان بما يقوم به
السواد فيكونان حالين واجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم
جواب الوجه الثاني جواب هذا الوجه وهو عما اختاره ذهبنا للسواد لا تحقق لها في
الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ونوقض بالحال نفسها فان الاحوال عندهم
مثلث وجميعها مشتركة في تمام الخصوصيات التي بها يمتاز بعضها عن بعض فيكون
لكل حال امر مشترك ومختص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين فاما
بما يقوم به الحال فيكون لكل حال حالان اخران احدهما الامر المشترك والاخرى الامر
المختص ثم ننقل الكلام الى ذلك الامر المختص بانه يشارك الاحوال في مفهوم الحال
ويتميز عنها بالاختصاص بشيء فيكون فيه ايضا امران مشترك ومختص وفي هذا المختص ايضا امران
وهكذا فيتسلسل الاحوال اقول قد يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبان نختار
ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال حال والامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض
بالعرض ولا التقوم بالمعدوم ولا يمكن نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك

بين نسبة الاحوال الى صفة فلا يكون لمفهوم الحال حال زائد على نفسه حتى يتسلسل واما

ثانيا فبان نقول ملخص حجتهم يرجع الى انا وجدنا حقايق عرضية تشترك في بعض

ذاتياتها وتختلف في البعض الاخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجدا لزم

قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فهما لا موجودان

ولا معدومان فتقوما بما يقوم به العرض الذي هما ذاتيان له فهنا قيدان لا بد منهما

في اتمام الحجة وهما وجود تلك الحقايق وكون ما به الاشتراك وما به الاختلاف

ذاتيين لها اذ لو سقط احدهما لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك

المختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول منتف هناك

اذ الاحوال ليست بموجودة والقيد الثاني في محل المنع اذ لكم ان تقولوا لم لا يجوز ان

الحال ذاتي للاحوال حتى يحتاج الى مميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها وما اشتركت

في امر عارض وهو مفهوم الحال وهو معدوم فاي مفسدة يلزمنا فان قيل انتفاء

القيد الاول هناك لا يضرنا اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما

مالزم محال اخر وان لم يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولكن يلزم تقوم ما ليس بمعدوم

ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا ممتنع قلنا لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لما كانت

واسطة بين الموجود والمعدوم فلا حظ لها من الطرفين فانهم جعلوها فوق المعدوم

في التحقق حيث تجاوزت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما

للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا علينا لو جوزوا ان تقوم الحال

بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال التي اثبتم للحقائق العرضية الموجودة لا يجوز

تقومها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكننا اتمام

الدليل في تلك الاحوال مع انتفاء القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض وقد

اعتذر بعدم قبول التماثل والاختلاف في الزام التسلسل اعتذر مثبتو

مثبتو الاحوال عن هذا النقض بوجهين احدهما ان الاحوال لا توصف عندهم

بالتماثل والاختلاف لان المثلين والمتخالفين عندنا من اقسام الموجودين واذا

لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها متباينة بالخصوصيات لانه هذا وصف

لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نلتزم التسلسل في الاحوال والبرهان انما

قام على امتناع التسلسل في الموجودات لا في الاحوال التي ليست بموجودة فقال المص هذان

العذران باطلان اما الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين

او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم

غاية الامر انكم سميتم هذا الاشتراك اذا كان بين معدومين في تمام الماهية بالتماثل

وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالنزاع في اصطلاح اخص

من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة

في الحالية لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص

واما الثاني فلانا نقول لكم ما عرفتم برهان التطبيق دال على امتناع ترتب

امور غير متناهية ثابتة مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودة او لا كما زعمتم

فبطل ما فرعوا عليهما اي على القول بان المعدوم ثابت من تحقق الذوات الغير

المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدوم الممكنة قبل دخولها في الوجود

ذوات واعيان وحقايق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد

غير متناه ومن انتفاء تاثير المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تاثير للمؤثر في

تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التاثير في اخراجها من

العدم الى الوجود او على هذا ينبغي ان يحمل كلامه لا على ما قال الشارحون

من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا والسواد سوادا والبياض

بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى لجعل هذا الكلام بهذا المعنى

من تفاريع القول بثبوت المعدوم ومن انتفاء ثباتها حيث اتفقوا على ان
الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم
فهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية وما يتبعها كالحلول في المحل التابع
للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب
ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في
حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها في
حال العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى
اتصافها بصفات الاجناس وغيرها ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس معدوم
وعلى قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في كون التحيز للجوهرية زعم
ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو حسين الخياط وابو قاسم البلخي والقاضي عبد
الجبار ان التحيز مغاير للجوهرية تابع له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام
وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش ان الجوهر حال العدم لا يوصف با
حدهما ولا بغيرهما من الصفات على ما مر من مذهبه وزعم الشحام وابو عبد الله
انه يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان
الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال
العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة للمعدوم
بكونه معدوما ذهب كلهم الى ان المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد
الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم في امكان وصفه بالجسمية ذهب
كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما
وجوزها الخياط والظن ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث التزم رجلا على فرس
وعلى رأسه قلنسوة وبيده سيف قايل بكون هذه الاشياء اجساما في حال

حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه
بالقدرة والعلم والحياة فان بعضهم لما جوزوا اتصاف المعدومات بالصفات
الثبوتية لم يلزم عنده من اتصافه تع بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا
قال الامام الرازي هذه جهالة اذ لو لزم ذلك لجاز ان يكون محال الحركات و
الالوان امورا معدومة وان لا يعلم وجودها الا بدليل وهو سفسطة
وللقائل ان يقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلتزم وجود
تلك الصفات في الخارج بل يقول كما ان الموصوف معدوم كذلك الصفات انفسها
معدومة فيتحرك بحركات معدومة مثلا تقول رجل معدوم ركب على فرس
معدوم ركوبا معدوما وبيده سيف معدوم يتحرك بحركات معدومة وعلى
رأسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزمه القول بكون محال الحركات
المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك انما هي في
القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين
للوجود الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكرنا فهم يجوزون اتصاف المعدوم
في الخارج بحركات والوان لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر معه
الاحكام ولا يصدر الاثار المطلوبة ولا يلزمهم سفسطة فمذهب القائل يوافقهم في
جميع ذلك لكنهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا في قوة مدركة
وهو لا يقول بذلك كما مر تشريحا وعلى القول بالحال من قسم الحال الى المعللة
اي بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كالمتحركية المعللة بالحركة الموجودة
القائمة بالمتحرك وكتعليل القادرية بالقدرة وغيرها اي غير المعللة وهو ما يكون
ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به نحو اللونية للسواد والعرضية للاعراض و
الجوهرية للجوهر والوجود عند القائل بكونه زايدا على الماهية فان هذه الاحوال

عند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه الاحوال ليس ثبوتها لمحالها بسبب معان
قائمة وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل عنه ان الاحوال المعللة لا تكون
الا للحي وما يتبعها فان عندهما من الصفات لا توجب لمحالها احوالا ومن تعليل
الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات
كلها متساوية في نفسها وانما تتمايز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وفي
ذلك مما لا فائدة بذكره واعلم ان ادلتهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة
في الاشتغال بامثالها بعد ظهور بطلان ما هو اصلها ومبناها ولنعرض عنها
ثم الوجود قد يوخذ على الاطلاق غير مقيد بشيء اصلا لا معينا ولا مبهما
اذ يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عما عداه بالكلية ويقابله عدم مثله غير
مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل المغايرة وما
يقال من ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى معروض ما وان كان غير معين وان
العدم امر لا يعقل الا مضافا الى شيء ما مجرد دعوى بلا دليل بل البداهة تشهد
بخلافه وتفسير العدم المطلق بسلب الوجود المطلق باطل اما اولا فلانه سلب
مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد نتصور مفهوم
العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم
يتصور ذلك وقد يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد
لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يقدح في تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم
مطلق يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم
المطلق لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل
واحد بحسب نفس الامر اي لا يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان

فان اتصاف الموضوع بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس
الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان
كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم
وليس من الاجتماع المستحيل للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله ويعقلان
اي يعقل الوجود والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد فان قيل اذا كانت
مهية ما موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها تتصف بالوجود المطلق بحسب
نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر وتتصف بالعدم المطلق
بحسب نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني
الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد اعني تلك المهية بحسب نفس الامر وكذلك
اذا كانت موجودة في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود و
العدم كما فسرناه هو انه لا يضاف الى شيء بان يقال وجود هذا او ذاك وعدم هذا
او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا كان
او خارجيا وبالعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا كان او خا
رجيا اذ لا تقابل بينهما بهذا المعنى بل الوجود في الخارج يقابله العدم في الخارج و
الوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود بالمعنى الاعم اعني التحقق ذهنا او
خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا هذا ما سنح لي
في شرح هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق
وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون
المطلق اعني الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له
لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه
سلب للوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل

واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فانه باعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار
كونه مرفوعه وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه وقوله ويعقلان معا اي الوجود
المطلق والعدم المطلق رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور
اذ لا تميز له في نفسه اصلا وتقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن
ان يتصور رفعه عنه مطلقا قطعا وهو العدم المضاف الى الوجود المطلق
وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا وفيه نظر اما اولا فلان اجتماع المتقابلين
بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما
المستحيل عروضهما لمحل ثالث واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في
محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه
بان يقول العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض
لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب
الوجود غير اعتبار كونه عارضا لمحله وباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه وباعتبار
انه عارض لمحله لا يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان
معا ما ذكره كان ينبغي ان يعقلا معا لغوا محضا وقد يؤخذ مقيدا اي منسوبا الى الامر
ما فيقابله عدم مثله اي منسوب الى ذلك الامر ويفتقر الى الموضوع كما افتقر الملكة
لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل الايجاب والسلب
اما التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة
لان المتقابلين بالسلب والايجاب ان اعتبر نسبتهما الى القابل للامر الوجودي يصيران
متقابلين تقابل العدم والملكة ولا شك ان جميع المفهومات قابل للوجود اذ المراد بها ما هي
من الخارج فالمراد من الملكة معناه المصطلح وقد يؤخذ اي الموضوع في العدم والملكة
مطلقا تخصيصا فان اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك

ذلك الوقت اعني وقت اتصافها بالامر العدمي فيقال لهما العدم والملكة المشهوران
وقد يؤخذ نوعيا او جنسيا وح اي حين ما يؤخذ نوعيا او جنسيا وكذا
ما يؤخذ تخصيصا لكن لم يعتبر قابليته في ذلك الوقت يقال لهما العدم والملكة
الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس له جزء اصلا فكيف يكون له جنس
فلا فصل له اما البساطة واما الاول فلان ما لا جنس له لا فصل له على ما سيأتي واما
بساطته فلانه لو كان له جزء لكان عروض الوجود له لما قد سبق من ان الوجود زائد في
المعقول بل يعرض جميعها لكن عروضه لاجزائه محال لاستلزامه ان يكون الشيء عارضا
لنفسه ولا يكون العارض بتمامه عارضا والجواب ان من المفهومات ما يعرض لا لنفسها
كالكلية والمعلومية والمفهومية والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود
لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الممكن العلم
ومفهوم المخبر عنه والمفهوم ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعدومات
اعم من الوجود وعلى بساطة الوجود بان اجزائه ان كانت موجودة فاعتبار الوجود
معها اما بالجزئية وح يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين او بالعروض فيلزم ان
يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فان اعتبر
العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه وان اعتبر بالعروض لزم تقوم الشيء بما اتصف
برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان
مركبا فجزؤه اما حيوان او غيره ويساق الكلام الى آخره وايضا فانا نلتزم تقوم
الشيء بما اتصف بنقيضه فان البدن مركب من اجزاء كل واحد منها متصف بانه
ليس ببدن وكذا البيت في غيره مما يركب من اجزاء غير محمولة اولا ويمكن دفع الاول
بان يقال المراد بالبساطة عدم تركبه من الاجزاء المحمولة ليعم دليلا على انه لا جنس
ولا فصل له فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشيء فرض جزءا للموضوع للوجود معروضا له

او لا فتشافيه كما مر و يتكثر بتكثر الموضوعات اى الوجود المطلق يتكثر بتكثر ما
صدق هو عليه من الافراد حسب تكثر الموضوعات اى المهيات المعروضة له فلو
كان تكثر تلك الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب اختلاف مهياتها
بنوعيتها بسيطة كانت او مركبة او بسبب فصولها المنوعة لما هو جنس لها او
فيبطل ما من ان الوجود المطلق مفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط بل يتكثر بتكثر
الموضوعات فان الوجود العارض للانسان غير الوجود العارض للفرس بعكس ما اشترا
كهما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فرددنا بان ما سبق من الدليل
على تقدير صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فجاز ان يكون
افراده مركبات مختلفة المهيات اما بذاتيها او بفصولها المنوعة لما هو جنس
لها ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسائط مختلفة المهيات فيكون تكثرها
بذاتيها لا بتكثر موضوعاتها وايضا فاذا كان تمايز الوجودات الخاصة بعضها
عن بعض بمجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره هذا القائل فالوجودات الخاصة
يكون عبارة عن الوجود المطلق ماخوذا مع الاضافات اذ يكون مع كل اضافة وجود
آخر من الوجود المطلق اما تمام مهياتها ان جعلت الاضافة خارجة عنها او
جزءها ان جعلت داخلة فلا يصح قول المص ويقال اى الوجود المطلق بالتشكيك
على عوارضها اى على افراده العارضة للمهيات فانه يقال على وجود العلة ووجود
معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى
الوجود القار والوجود الغير القار بالشدة والضعف وهما غير الاشتداد
والتضعف اللذين ذكرنا ان الوجود لا يقبلهما وايضا فانه في وجود الواجب اقدم
واولى واشد واقوى فاذا كان الوجود مقولا بالتشكيك فليس جزءا من غيره
مطلقا لا من افراده ولا من المهيات المعروضة لها لما سبق من ان الامر الذي لا

لا يكون متساوي الحصول بالنسبة الى ما تحته لا يكون جزءا منها وقد سبق بيانه فيه
المناقشات والشيئية من المعقولات الثانية وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول
آخر وليست متاصلة في الوجود اي ليس لها وجود خارجي اصيل والا لكانت
لها شيئية اخرى وتسلسل الوجودات الخارجية فلا شيء مطلقا ثابت اعني الشيئية
المطلقة اعني غير مقيدة بما يخصصها ليست بثابتة في العقل بدون تعرض لخصوص
المهيات في العقل وحاصله ان الشيئية لا تعقل عارضة لامر ما انما تعقل عا
رضة لخصوصيات المهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية اقول لا شك في
ان هذا معنى مخالف للواقع مناف لما سبق من ان الوجود قد يوخذ على الا[طلاق]
اذ الشيئية عبارة عن الوجود او عما يؤول اليه وانا ربما نعقل مفهوم الشيء الكلي ليس
بموجود في الخارج اذ ليس في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بعد
الشيء فان طبائع الكليات مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا
او ثواني مع انفسها لا يلائم الاضراب عنه بقوله بل هي تعرض لخصوصيات المهيات وقد تمايز
الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اى لا الى غير عدم
العلة ولاستند المعلول الى عدم العلة ولا عدم لمعلول الا مع عدم العلة فلو لم يكن عدم المعلول
متميزا عن عدم غيره ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك وينافي عدم الشرط وجود
المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الاخر خلافا لباقي الاعدام فان عدم غير
الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الاخر
فلو لم يكن تلك الاعدام مختلفة لما اختلف مقتضياتها وحجة المخالف ان العدم نفي محض
لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان
العدم متحقق هنا ومشار اليه عقلا وقال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعد
ومات فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فاذ كان

ذلك التمايز لكونهما موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود اما في الذهن
او في الخارج ولم يكن المعدومات متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونهما موجو
دة في المعدومات الصرفة تمايز في الجملة اولى بيان التفريع على هذا الوجه مع انه مردود
بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات
وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام
اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونهما موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام
متمايزة وان لم يكن ذلك التمايز لكونهما موجودة فيه في المعدومات الصرفة تمايز في
الجملة اولى بيان التفريع على هذا الوجه مع انه مردود بان الامر بالعكس لان الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين النافين له
هم القائلون بعدم تمايزها لا يمكن اجراؤه في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال
ان كان ذلك التمايز لكونهما موجودة في الذهن لم يكن تلك الاعدام متمايزة اذ الاعدام
لكونهما موجودة في الذهن لا تخرج عن كونهما اعداما بل انما تخرج عن كونهما معدومات
فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت
الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية
لما لها من الثبوت الذهني ومن نفاه حكم بعدم التمايز اذ المعدوم لا ثبوت له اصلا
ثم العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم في الخارج اذ لو كان موجودا
فيلزم ان يكون الموصوف به اعني المعدوم موجودا في الخارج وهو محال لكن يمكن ان
يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل متصورا اياه وان لا يكون موجودا فيه
بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده فمراد المصنف حيث قال قد يعرض بلفظة قد
ان العدم المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه
اتصافه به وصدقه عليه صدقا اشتقاقيا الا ان يكونه متحققا والعدم قائم به قيام

قيام العرض بمحله وما يقال من ان العارض للعدم المطلق ليس هو العدم المطلق
بل هو جزئي من جزئياته اعني العدم المضاف فمدفوع بانه اذا عرض لامر جزئي
من جزئيات مفهوم يلزم عروض ذلك المفهوم الكلي ايضا لذلك الامر لان المعتبر
بالعروض على ما ذكرنا هو الاتصاف ولا شك انه اذا اتصف امر بما هو جزئي لمفهوم
يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا
لجزئياته لا ذاتيا لها ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له انما
هو العدم المطلق المعروض له من حيث انه رفع له ونوع منه من حيث انه عدم مقيد
والعدم المعروض غير مقيد فيصدق التنوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم
المضاف الى نفسه العارض لها باعتبارين كما ذكرنا وعدم المعلول ليس علة لعدم
العلة في الخارج اي في نفس الامر فان المراد الخارج على نفس الامر كثير شائع بل في
العقل الا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا
كما يحكم بعكسه فانه يقال ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح على قياس
الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة المفتاح ولا يحكم بانه
وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد فكما ان وجود العلة مناط لوجود المعلول
كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة غير متعددة واما اذا تعددت
العلل فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول مستلزم
لوجود علة ما من غير ان يكون سببا له كذلك عدمه مستلزم لعدم علة باسرها
من غير ان يكون سببا لعدمها شيء منهما وان جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول
وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان يكون علة له في الذهن
بان يكون عدم المعلول علة عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول
على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان اني

وبالعكس اي بالاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي الحد الاوسط في
البرهان لا بد ان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب والا لم يكن
برهانا على ذلك المطلوب فان كان مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج فا
لبرهان لمي والا فاني سواء كان ذلك الاوسط معلولا لثبوت الحكم في الخارج او لا
والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم وانما سميا بلم وان لان اللمية هي العلية
والانية هي الثبوت وبرهان اللم يفيد علية الحكم ذهنا وخارجا فسمي باسم لم
الدال على العلية وبرهان الان انما يفيد علية الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد
ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ماذا فهو لا يفيده فلذلك سمي باسم ان الدال على
الثبوت فان قيل قد ذكر الشيخ في برهان الشفاء فصلا بين فيه ان العلم
اليقيني بكل ما له سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان
الان برهانا لان كون النتيجة يقينية معتبر في حد البرهان وعلى ما ذكره لا يحصل
اليقين الا اذا استدل بالسبب على المسبب قوله قلنا قد اخذ الشيخ في هذه
الدعوى قيدين نشأ الاشتباه من الغفول عنهما احدهما انه قال بكل ما له
سبب ثم اورد في الفصل المذكور ما يعين العبارة وهي ان الشيء اذا كان له سبب
لم يتيقن الا من سببه فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس بين الو
جود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين للاوسط
فينعقد برهان يقيني ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هنا كلامه فيظهر
من هذا انه لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان اني
من سبب الحكم ومن اعراض الشيخ لا ينفي ذلك البتة والثاني انه اعتبر في اليقين في
هذه الدعوى هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه
حيث قال فان قال قائل انا اذا رأينا صنعة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يكن

ان يزول عنا هذا التصديق وهو استدلال بالمعلول على العلة فالجواب ان هذا
على وجهين اما جزئي كقولك هذا البيت مصنوع وكل مصنوع فله صانع
او كلي كقولك كل جسم مولف من هيولى وصورة وكل مولف فله مولف فاما القياس
الاول وهو ان البيت له صانع فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا
البيت معاين وهو بعينه فيه فرد الاعتقاد الذي كان انما يصح مع وجوده
واليقين الدائم لا يدرك وكلامنا في الدائم اليقين الكلي واما القياس الكلي
الاخير فليس المولف فيه هو الحد الاكبر بل ان له مولفا وهو اعني هو الحد الا
وسط فانك لا تقول المولف مولف بل ذو مولف والمولف علة لوجود ذي
المولف الجسم وان كان جزءا من ذي المولف وهو المولف علة للمولف فيكون اليقين
حاصلا من جهة العلة فقد بان ان الحد الاكبر في الشيء المتيقن باليقين
الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط عسى ان يكون فيه جزء هو علة للاوسط
واعتبار الجزء غير اعتبار الكل فان المولف شيء وذو المولف شيء اخر فان ذا
المولف شيء هو بعينه محمولا على المولف واما المولف فيجوز ان يكون محمولا على الكل
الى هنا كلامه وبهذا يظهر ان ما قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الكلي اذا
لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود
المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود علة ما مناف لكلام الشيخ
لا انه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا بالمعلول
بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول كما ذكره في الاشارات
بمنع التنافي واعلم انه لا تساوي بين قولك ان الاوسط علة لوجود
الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر
في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط

معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثّله في شرحه بقوله العالم مؤلف
وكل مؤلف مؤلِّف فان الاوسط وهو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلِّف فانه
علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمّي ليس بانّي وهذا الكلام يفيد صريح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان لمي على ما الاستدلال بالعلة على المعلول وبرهانا
لمي ليس ببرهان اني وقول هذا القائل قد صرح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة
على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجدي بطائلا لان الكلام في انه هل ليس الا
بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة
مستلزم للعلم بمعلول معين في العلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة
ما قلنا لو اطلقوا على الاستدلال بوجود معلول معين على وجود علة ما انه اني
بوجود المعلول على وجود العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر وما يبدو في بادي الرأي
وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بامثاله واشار الى اعتبار
القيد في جميعها حيث ذكر كلاما بعد التفاتا فقد يحصل من هذا ان برهان الان
يعطي في مواضع يقينا دائما واما فيما له سبب فلا يعطي اليقين الدائم بل فيما لا سبب له
واذا تقرر هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة
كما انه علة لعدم المعلول في نفس الامر بعينه والاستدلال بعدم المعلول
على عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان
كان علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون
في الخارج لان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لانه ما في
نفس الامر اما في الخارج او في الذهن ولما انتفى هاهنا الاول تعين الثاني واذا كان
انتفاء عدم العلة بالعلية في الذهن فلا فرق بين العكس في ذلك قلنا اللوازم
تنقسم الى اقسام ثلثة لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ اللزوم فيها الذات من غير ان يكون

لاحد الوجودين مدخل فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون منشأ اللزوم
فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود
الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية في الذهن ما يكون منشأ العلية فيه
وجود العلة في الذهن ومن هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة و
المراد بالعلية في نفس الامر ما يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير
ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا
القبيل ولا يقدح في ذلك ان عدم العلة لا يتحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في
الذهن لكن العقل يحكم بالنظر الى حقيقته في الذهن ويحكم بانه عدم العلة فعدم المعلول
بخلاف عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول
في الذهن وجد عدم العلة فيه فالعلية انما هي لوجود عدم المعلول في الذهن بالنسبة
الى وجود عدم العلة فيه لا لنفس عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء
المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس في احد العموم والخصوص عدما يعني كل
امرين بينهما عموم وخصوص مطلقا بحسب التحقق كالحيوان والناطق مثلا فان الاعم وجودا
منهما كالحيوان مثلا اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم
وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا او
من جعل العموم والخصوص على العموم والخصوص في المسئلة لا في الوجود يحتاج الى التكلف في
تصحيح قوله وجودا وعدما وهذه المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان
نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكر بان هذه
القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام والشيء والموجود فانا اعم من الاشياء
ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا يتعاكس فيها العموم والخصوص في العدم وهو
مشهور للكاتبي اورده نقضا لتلك المسئلة يذكر مع جوابه في كتب المنطق وتسمية

بعينه فالاولى ان يطرح من البين ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا
اذ لا فايدة في ذكرهما اذ مدار الامر على ان الرابطة اما الوجود حتى تكون القضية
موجبة واما العدم حتى تكون القضية سالبة ولا مدخل في ذلك لخصوصية المحمول انما
نفس الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان احد هذين
المفهومين اعني الوجود او العدم محمولا لا حاجة الى ما يربطهما بالموضوع والمص خالف
اصطلاح القوم من جهتين الاولى ان الجهة عندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء
كان مطابقا للواقع وح توافق الجهة المادة او غير مطابق وح تخالفها وعلى ما ذكره
يلزم ان لا يخالف الجهة المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارهما
انفسهما واعتبارها متعقلة والثانية ان المادة على رأي متاخري المنطقيين
عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع ايجابا كانا وسلبا وعلى رأى
قدمائهم ليست كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية لا كيفية كل نسبة ايجابية في
نفس الامر بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر بالوجوب في الامكان والامتناع و
ذكره المص مخالف لرأي القدماء حيث اثبت المادة في النسبة السلبية ولرأي المتأ
خرين ايضا حيث حصرها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان والامتناع
التي تبحث عنها في هذا الفن بعينها هي التي جهات القضايا الكونية قضايا مخصوصة
محمولها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن يريد
بها الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وسيرد في كلام المص ما يدل على
ان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذلك الامتناع وزعم صاحب
المواقف ايضا غيرها والاكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب
ان اراد كون اللوازم واجبة الوجود لذوات الماهيات فبطلانه الثاني ممنوع فان معناه انما
يجعل واجبة الثبوت للماهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر اخر وهذا ليس بمحال
واجبة الوجود في نفسها ...

كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا تصدق
فيهما اجتماع القسمين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون بغيره ذلك الشيء
او لا والاول هو المحتاج والثاني الغني وكذا الكلام في العدم واذا حمل الوجود او
جعل رابطة الوجود على قسمين وجود الشيء لنفسه ووجود الشيء لغيره والاول
يكون محمولا على ذلك الشيء ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسئل عنه بهل البسيطة والثاني
يكون رابطا بين هذا الشيء وغيره وهذا الشيء يكون محمولا وذلك الغير موضوعا
ويسمى ذلك التصديق تركيبيا ويسئل عنه بهل المركبة وعلى التقديرين يثبت مواد ثلث
اي يكون بين الموضوع والمحمول نسبة ثبوتية لا تخلو تلك النسبة في نفس الامر من كيفيات
تسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في نفسها وتسمى جهات ان اعتبرت في العقل
على ثلثة الرابطة وضعفها اي الوجوب الامتناع والامكان لان كيفية نسبة المحمول الى
الموضوع ان كانت في احتياج الانفكاك فالمادة هي الوجوب ككيفية نسبة الحيوان الى الانسان
وان كانت في احتياج الثبوت فالمادة هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان او هذا
ولا ذاك فالمادة هي الامكان ككيفية نسبة الكتابة الى الانسان والامتناع والوجوب
يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة النسبة
التي هي على ضدها والامتناع يدل على وثاقة ما يقابل النسبة التي هي معروضة له وكذا
العدم يعني ان عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن غيره والاول
يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية والبحث عن المواد الثلث
اقول اعلم ان المحمول اذا نسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود
وح يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه
واما العدم وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما
سواه وعلى التقديرين يثبت في تلك النسبة مواد ثلث بالبيان الذي ذكرناه بعينه

كأن الزوجية واجبة الثبوت للاربعة انما لزم ان تكون الزوجية واجبة الوجود في
نفسها الا ان تكون واجبة الثبوت لغيرها والبحث في تعريفها كالوجود اي
البحث في تعريف هذه الثلثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود بديهي والتعريفات
التي ذكروها بحسب اللفظ اذ فيه دور ظ كذلك هذه الثلثة غنية عن التعريف اذ كل
احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات التي ذكروها
لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ كل منها يشتمل على دور ظ اذ عرفوا الوجوب اي
وجوب المحمول الذي هو الوجود وغيره للموضوع بامتناع انفكاكه عنه وبعدم امكان
انفكاكه عنه وعرفوا الآخرين امتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك بوجوب عدم
الانفكاك فيكون دورا وكذا كل من الامكان والامتناع وقد تؤخذ تلك الثلثة
ذاتيا اي بحسب الذات فيكون القسمة اي قسمة كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
قسمة حقيقية لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق
الا واحدا منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه
سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تخ ذات الموضوع اما ان تقتضي تلك النسبة او
لا تقتضي وعلى الثاني اما ان تقتضي نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب
الثاني هو الامتناع والثالث هو الامكان وتخيل قسم رابع وهو ما يكون ذات
الموضوع مقتضيا لعين النسبة ونقيضها ايضا حتى يكون القسمة على هذا الوجه ذات
الموضوع اما ان لا تقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او تقتضيهما معا او تقتضي النسبة
دون نقيضها او بالعكس مضمحل بادنى التفات من بداهة العقل لان اقتضا احد النقيضين
يتضمن المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه فلو كان مقتضيا لهما
لم يكن مقتضيا لهما هف ولا يخرج بذلك عن كونه حصرا عقليا لخروجه بالاختصار نظرا
الى الجزم بمفهوم القسمة وان جعلها يحتاج الى امر خارج عن مفهومها تنبيه او

او استدلالا كان مع ذلك حصرا مقطوعا به بلا ريبة وكونها بديهيا ظ فا
لا يمتنعا فان قيل فعلى هذا الواجب ما يكون ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم
على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات البارى تع واجبا لان وجود الواجب عندهم
عين ذاته والشي لا يقتضي نفسه لانه لزم تقدمه على نفسه قلنا الوجوب له معنيان
احدهما ما ذكر وهو صفة للذات بالقياس الى الوجود والثاني صفة للوجود
وهو ان لا يكون من غيره بل يكون مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم يكون ذات
البارى تع واجبا بالمعنى الثاني فان قيل قسم الذات الى الاقسام الثلثة
الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا تخرج عنها لان الذات اما ان تقتضي
الوجود او العدم ولا هذا ولا ذاك وذات البارى تع لو لم يكن من القسم الاول
على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى عن ذلك علوا
كبيرا قلنا هذا تقسيم للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور
الا فيما له ذات مغايرة لوجوده وذات البارى تع عين وجوده فهو خارج عن
المقسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب
والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فاذا لم يكن ذات البارى تع من
القسم الاول فاى شي يكون من هذا القسم قلنا هذا تقسيم للموجود بحسب
الاحتمال العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في الهيات الشفاء حيث قال ان الامور التي
تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر
بذاته لم يجب وجوده وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده والا لم يدخل في
الوجود وهذا الشي هو في حيز الامكان ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته
وجب وجوده الى هنا كلامه وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم اعني ما
يكون ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا عند العقل في بادى الرأي

لكن التحقيق يقتضي امتناعه وما يقال ان الوجود الذي هو عين ذات
الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له وهو غيره فيكون الوجود
الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوبه
يقتضيه ذاته فليس بشي اذ معنى اقتضاء الذات الوجود ان تقتضي الذات
كونه موجودا لا ان يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب ما يقتضي ذاته
كونه موجودا كما ان الممتنع ما يقتضي ذاته كونه معدوما والممكن ما لا يقتضي ذاته
كونه موجودا ولا معدوما فاقتضاء الوجود الخاص الوجود المطلق بان يكون
فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا
لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل ما يقتضي ذاته
ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون معدوما لا عدما كاجتماع النقيضين
وشريك الباري مثلا في قسم الممكن اذ لا مجال لقسم آخر لا يقال نختار ان الواجب
ما يقتضي ذاته الوجود اعم من ان يكون وجودا او موجودا وكذا الممتنع ما يقتضي
العدم اعم من ان يكون معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات
الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع جهات في قضايا مخصوصة محمولاتها الوجود
فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود بالضرورة والحمل في القضية لا يمكن ان
يكون مفهوم الوجود والوجود معا حتى يكون الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات
لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع وايضا يلزم على
هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص للممكن ممتنعا لذاته
واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك لو كان الوجود الخاص للممكن لا يفتقر الى علة فيكون
عارضا مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق مفتقرا الى امر مغاير للوجود الخاص
يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب له معنيان على ما مر احدهما صفة

صفة للوجود بمعنى استغنائه عن الغير والثاني صفة للذات بالقياس
الى الوجود بمعنى اقتضاء الذات الوجود ومقصود السائل انه يلزم ان يكون الوجود
الخاص للممكن واجبا بالمعنى الثاني وحاصل الجواب انه ليس واجبا بالمعنى الاول
فاين هذا من ذاك لا يقال مراد من قال ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات
الباري تعالى يقتضي الوجود المطلق ان ذات الباري وجود خاص يقتضي كونه موجودا
بالوجود المطلق لا انه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق لانا نقول
ح يلزم ان يكون ذات الباري تعالى موجودا بوجودين وانه تحصيل الحاصل ولا يمكن
الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق في ضمن الاتصاف بالوجود الخاص ولا محذور
فيه فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه
قطعا لان ذات الباري تعالى على هذا التقدير يكون متصفا بالوجود المطلق
اشتقاقا ولا كذلك اتصافا بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك اذ هو عينه
فان اجيب بان الوجود الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق
فذاته التي هي وجود خاص موجود بالوجود المطلق ولا محذور فيه قلنا فح
يكون الواجب ماهية ووجود مغاير للماهية غاية الامر ان تلك الماهية وجود
خاص وح يفوت ما هو المقصود من اثبات كون ذات الباري تعالى عين الوجود
وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الموجودية ولنورد ما ذكره قال البعض
المحققين في هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي ثلث لا مزيد
عليها ادناها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته ووجود يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن
في نفس الامر انفكاك الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
والتصور كلاهما ممكن في هذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور واوسطها

الموجود بالذات بوجود هو غيره اي الذي يقتضي ذاته وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه
انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له ذات ووجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك
الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالمتصور والتصور
ممكن وهذا حال الواجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها
الموجود بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له
وجود مغاير ذاته فلا يمكن تصور انفكاكه عنه بل الانفكاك وتصوره محال
ولا يخفى على ذي مسكة ان لا مرتبة في الموجودية اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي
هي حال الواجب تعالى عند الحكماء ذوي بصائر ثاقبة وانظار صائبة وان
اردت مزيد توضيح لما صورناه في المراتب الثلث في الموجودية فاستوضح الحال فيما
نورده هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا الاولى المضيء
بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة الشمس
فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء الثانية المضيء بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم
الشمس اذا فرض اقتضائه للضوء فهنا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة
المضيء بالذات بضوء هو عينه كضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد
على ذاته فهذا اعلى واقوى ما يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف
الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء كما يتبادر اليه الافهام ما قام به الضوء
قلنا ذلك المضيء هو الذي يتعارفه العامة وقد وضع له لفظ المضيء في اللغة
وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء بذاته لم نرد به انه قائم به ضوء آخر
فصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به انه ما كان حاصلا لكل واحد من المضيء بغيره
والمضيء بضوء هو غيره اعني الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل

للضوء في نفسه بحسب ذاته لا لامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل
فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا
انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور المحسوسة فقس عليها حالها
في الامور المعنوية المعقولة ومن البين كما يشهد به بديهة العقل ان الواجب
الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الموجودية لا يمكن انقلابها اي لا يمكن
انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الآخر بمعنى ان يزول احدها عن
الذات ويتصف الذات بالآخر بان يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات
وبالعكس وكذلك لانها بالذات يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي
الوجوب والامتناع باعتبار الغير فح يكون القسمة مانعة الجمع بينهما لا
ستلزام اجتماعهما في ذات واحدة اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو
لانتفائهما عن كل من الواجب بالذات والممتنع بالذات ويمكن انقلابهما اذ
الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير
قد توجد علته فيصير واجبا بالغير ومانعة الخلو بين الثلثة اي الامكان
الذاتي والامتناع والوجوب كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان الذاتي لا يمكن
مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود علته او عدمها
وليست مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين اقول
في هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشيء الى نفسه والى قسيمه ويشترك الوجوب
والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب فان الوجوب
عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة سلب
المحمول عنه فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب كان معناه ان
الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع كان

لان الوجوب عبارة عن ضرورة ثبوت الوجود و
الامتناع عن ضرورة سلب الوجود فاسم الضرورة
شامل لهما وان اختلفا في السلب والايجاب
فان الوجوب كيفية النسبة الايجابية بين الذات
والوجود والامتناع كيفية النسبة السلبية بينهما

معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا
في المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او
عكس ثم يصدق كل منهما على الاخر قيل وانه تصادقهما المشتق منهما فان
كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم وبالعكس وكذا كل ما هو واجب
العدم فهو ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر كان يقال وجوب
الوجود هو امتناع العدم فليس بصحيح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل
منهما الاخر وذلك لان وجوب الوجود كيفية لنسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم
كيفية لنسبة العدم الى الماهية وههنا ان النسبتان متغايرتان ذاتا فكذا كيفيتاهما
فلا يتصادقان حقيقة نعم يتلازمان ويتعاكسان اقول لم يرد تصادق الوجوب
المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل انما اراد
تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم المأخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه
وهما وصفان لذات واحدة متصادقان كالمشتقين منهما فانا اذا قلنا الاكرام
اعداء زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء
والاهانة وصف للاولياء وهما متغايران وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب
الضرورة عن احد الطرفين يعني الطرف المخالف فيعم الضرورة الاخرى يعني ضرورة
الجانب الموافق والامكان الخاص فممكن الوجود بالامكان العام اعم من الواجب والممكن
بالامكان الخاص وممكن العدم بالامكان العام اعم من الممتنع والممكن بالامكان الخاص
قيل المراد بعموم الامكان انما عموم المشتق منه كما مر واما العموم بحسب التحقق
كما بينا انفا من امتناع الحمل بين تلك الكيفيات اقول فيه ايضا ما مر من الكلام وانما
نسب الى العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى فانهم يفهمون من
الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود ومما ليس بممكن الوجود الممتنع الوجود وكذا

وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم ومما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا لضرورة الطرف المخالف فهو سلبها او ما يساوي ذلك
السلب ثم الحكماء لما وجدوا الامكان يستعمل في سلب الضرورة وكان المادة التي لا يكون
احد من جانبيها ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه المادة بالامكان
فكان هذا امكانا خاصيا وقد يسمى خاصا والاول عاما ايضا لكونه اعم منه مطلقا
وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال بمعنى جواز الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي
والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المتصف بصرافة الامكان ما لا ضرورة في شيء
من طرفيه اصلا ولا شك ان كل ما ينسب الى الماضي والحال فانه لا يخلو عن ضرورة
ما في وجوده او عدمه وافتها التفسير بشرط المحمول اذ لا بد من تعين وجوده او
عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب الشيء الى الزمان
المستقبل فانه لا يتعين انه لا يوجد فيه او لا يوجد فيه لانه في علمنا فقط بل بحسب
نفس الامر ايضا وذلك لان تعين احد الطرفين في ذلك الزمان موقوف على حضوره
ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات لان الكلام في الممكنات لا بايجاب الغير لعدم
حصوله بعد ورد بان هذين الوجهين انما يدلان على عدم تعين الطرفين في الحال
وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال بل نقول الحوادث مستندة الى علل تجب بها
ممتنع دونها فان انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل تعين وجودها والا
تعين عدمها ثم ان بعض من اعتبر الامكان بحسب الاستقبال اشترط فيه كون الوجود
ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشيء اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده
في الحال لا تنافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا الوجب اشتراط صحة علامه
في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا ضروري

العدم فوجب ان يكون في الحال موجودا او معدوما او نقول كما ان الوجود
يخرجه الى جانب الوجوب ويشترط الخلو عنه كذلك العدم يخرجه الى جانب الا
متناع فيلزم اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع النقيضين واشار المصنف الى
الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا اجتمع النقيضان قيل الظاهر
ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث في الاستقبال لا امكان حدوث
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب
العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال و
الثالثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه
انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود
والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم فهو يجب ان لا يكون متحققة في
الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود واعترض عليه بان صدق
الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فان انتفاء بعض جزئيات مفهوم لا
ينافي كونه وجوديا يوجد منه بعض الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية ولا
استحالة في اتصاف فرد معدوم بمفهوم وجودي بمعنى صدقه عليه فان الفرد المعدوم
للانسان يوصف بمفهوم الانسان من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشيء الا
على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر ههنا كذلك لصدقها على الموجود
ايضا فان الواجب تعالى يصدق عليه انه ممكن واجب الوجود وممتنع العدم و
الموجود الممكن ~~الذي يصدق عليه انه ممكن الوجود وممتنع العدم~~ والموجود الممكن
يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم وكاستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الا
مور متحققة في الاعيان فاتصاف ماهياتها بوجوداتها لا تخلو عن هذه الامور
احده

الامور ونقل الكلام اليه ويلزم التسلسل وهو محال وفيه نظر لانه انما يلزم التسلسل
ان لو كانت هذه الثلثة باجمعها موجودة في الخارج اما اذا كانت بعضها موجودة
دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا نختار ان الوجوب موجود فوجد واتصاف
ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور قلنا نختار ان اتصاف
ماهيته بوجوده بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية لا يقال يجوز ان يكون قوله واستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها
صاحب التلويحات وهو ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يفرض منه موصوفا
بذلك النوع فيكون مفهومه تارة تاما حقيقيا يحمل عليه بالمواطاة وتارة
وصفا عارضا له يحمل عليه بالاشتقاق يلزم ان يكون اعتباريا لئلا يلزم التسلسل
في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم و
التعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا لو كان موجودا لكان ممكنا
وننقل الكلام الى امكانه ويلزم التسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا وهو
محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع
موجودا لكان ممتنعا وفي اجرائه في الوجوب نظر لانه لا يلزم ان الوجوب لو كان
موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا والواجب انما يجب
به فهو اولى بان يكون ممكنا قلنا لا يلزم من امكانه امكان الواجب فقوله
به يجب الواجب قلنا م لعدم التغاير فان الوجوب والواجبية واحدة
فليس ثمة علة ولا معلول ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
كان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن
واذا كان الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه
الاول كما مر آنفا مع جوابه والثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في

لانه عكس في جانبي الوجود والعدم

لزم امكان الواجب لذاته اجيب ايضا

في ذاته جائز الزوال وان ذاكان الوجوب جائز الزوال كان الواجب ايضا جائز
الزوال لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي
ذاته وجوده جاز ان يزول وجوده فكان ممكنا والجواب انه ان اراد بزوال
الوجوب انعدامه بعد كونه موجودا في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان
جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه بعد وجوده كالزمان
وذلك لا ينافي امكانه ولا يقتضي وجوبه وان اراد بزوال عدمه في نفسه مطلقا
فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة
الوجوب في نفسها لا يستلزم عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي
ذاته وجوده فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوفات بها
في نفس الامر بل في الخارج ايضا ثم عدمها بعد كونها موجودة يستلزم ذلك
اقول فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية
لا من الامور الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة
لا يمكن اتصاف الموجود بها ولو جوزنا ذلك لزمنا ان يجوز كون الجسم
الابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير ذلك وذلك سفسطة
ظاهرة البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الواجب موجودا فذاته كما
يقتضي وجود نفسه يقتضي وجود وجوبه ايضا فالوجوب وان كان جائز
الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال با
بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته
اذ لا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض ذات الواجب وجود
الوجوب والثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك
ان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم

وانما يكون كذلك لو لم تتصف الذات بالوجوب وهذا غير لازم
وانما يلزم ذلك لو لزم من عدمه في نفسه عدم اتصاف الذات
به وهو مم فان عدم صفة الوجوب في الخارج

عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم ملزوم لامكان لازمه واذا امكن عدم الواجب
كان الواجب ممكنا والجواب الحق ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب فوجود بر عليه
مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد فرض كون الوجوب من الامور العينية
والصواب ان يمنع استلزام امكان الملزوم لامكان اللازم فان عدم المعلول
الاول ممكن لذاته ولازمه اعني عدم الواجب ممتنع لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب
موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
ضرورة ان الشيء ما لم يكن موجودا واجبا بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجود
شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس ذلك الوجوب لزم تقدم الشيء على نفسه
وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا وهو
وصف عارض للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ثم تقدم المعروض
على العارض ولو بالذات لكن الوجوب سابق على الوجود سبقا ذاتيا لا يصح
ان يقال اقتضى ذاته وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان
والوجود والحدوث والذاتية وامثالها من الصفات التي لا يتاخر عن وجود
موصوفاتها جعلها صاحب التلويحات قانونا في ذلك فقال ما لا يجب من الصفات
تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ لو كانت وجودية لو
جب تاخرها عن وجود موصوفاتها ضرورة تقدم المعروض على العارض واحتج
المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود ه
فيستحيل ان يقتضيه اقول الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضي
ولا استحالة في ان يكون مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر
موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج هو الوجود على ما مر من ان الوجود

هنا نكتة وهي ان امكان اللازم بدون
الملزوم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون
اللازم وهو ينفي اللازمية بينهما

اجاب بهذا الكلام في الحدوث عن نظرائه الحدوث غير متقدم على الذات
بل هو متاخر عنه فلا يحتاج في توجيهه الى الالزام بالحدوث
لكون الشيء بحيث لو وجد لكان وجوده مسبوقا بعدمه
في تقدمه على الوجود خواجه

ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اعتبر العقل وجوبه
اذ لا تحقق للمعدومات في نفسها انما تحققها باعتبار العقل لها لكن الواجب
واجب فانه لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها وح لا يتصور
ان يوجد منها اعتبار الوجوب وفرضه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه وا
جبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة في الخارج او نفس الامر يقتضي كون
تلك الصفة موجودة في احدهما على ما مر تحقيقه الثالث ارتفاع النقيضين
وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكون العدم جزءا منه وما جزؤه
معدوم وما هو معدوم صرفا فاذا كان الوجوب ايضا لا يرتفع النقيضان والجواب التحقيق
ارتفاع النقيضين في الصدق باطل لا صدق شيء منهما او نفس الامر لا ارتفاعهما بحسب
الوجود الخارجي بان لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل فقد تقرر في مباحث
التقابل ان العدمين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان كالمتضادين
والمتضايفين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم والملكة و
ان المتناقضين انما هو بالسلب والايجاب فعلم انه لا بد في المتناقضين ان يكون احدهما
وجوديا وذلك مناف لما ذكرتم قلت سلبيين في مباحث التقابل جاز كونهما عدميين على
ان معنى الوجودي هناك ما ليس العدم جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج او لا
والمراد بالوجودي ههنا هو الموجود في الخارج فلا منافاة واعلم ان الوجهين
الاخيرين يجريان في كلها ايجابا وسلبا كل وجوديات الصفات الاعتبارية التي
يتصف بها الاشياء في نفس الامر كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والقدم
والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو عدمي بالاتفاق كالعمى مثلا ولو كان
الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها فكان موصوفا
اولى بان يكون ممكنا فلزم امكان الممتنع فهذا خلف الموصوف بالصفة الممكنة

الممكنة اولى بان يكون ممكنا لا يجوز ان يكون بعض ممتنع العدم وبوجه اخص
لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود
الصفة ولكن يندفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا دلالة
لهذا الدليل على ان امتناع العدم ليس موجودا ووجود فرد من الامتناع و
هو امتناع العدم القائم بذات الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا
لما سبق من ان كون الشيء مفهوما وجوديا لا يقتضي كون جميع افراده موجودة
وهذا بناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى
العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بهما كلي الثلثة
في مباحث هذا الفن هو وجوب الوجود وامتناع الوجود ولو كان الامكان
ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود
ولو بالذات لكن وجود الممكن متاخر عن امكانه بمراتب لانه يقال امكن فاحتاج
الى المؤثر فاوجده فوجد وهذا من فروع القانون المذكور لصاحب التلويحات
كما اشرنا اليه واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان
نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام
لكن نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب المص حيث قال والفرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته
لما بينا من ان الاعدام قد تتمايز وانما فسرنا الامكان المنفي بما فسرنا دفعا
لما اورد عليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الا
مكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض
التالي نقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والمنفي غير ثابت على ما زعمه
بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده

اذ على ما ذكرنا يكون التال عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الوضع
لا بحسب الواقع والخصم يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الوضع غير مطابق
للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار
الملازمة لان بهذا الغرض يندرج هو ونفيه تحت الاعدام التي لا تمايز فيها
قيل ويمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو ان يقال لو لم يكن فرق بين نفي الا
مكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتال مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير
لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان له لان التقدير عدم الفرق بين الامكان
المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني
نفي الامكان لكن كون الممكن فالامكان لا امكان له فرح لا يكون للفظ المنفي مستدركا
وتقرير الجواب انا نمنع تحقق المقدم وما ذكر في بيانه غير تام بل التحقق بنقيضه
وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يخفى ان هذا القائل وان
دقق في دفع الاستدراك لكن كلام المصنف بعيد عن هذا التوجيه لانه صرح في منع
الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع كاستثناء عين المقدم فاين هذا من
ذاك والوجوب شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى امر
اخر وغيره اي الذي حصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع بالغير
الغير ... شامل للامتناع بالذات والامتناع بالغير ومعروض
ما بالغير منهما الممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان
للممكن بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد
علته عرض له الوجوب بالغير واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير
اما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والا تواردعلتان

قد علم ذلك فيما سبق في قوله
وتعدد تشخصاته منه

علتان اخص الذات والغير على معلول واحد شخصي هو وجود ذلك الواجب
ويمتنع ايضا ان يعرض الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما
معا في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب
بالغير والامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا يمكن بالغير لما
تقدم في القسمة الحقيقية من امتناع انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الا
خر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات او ممكن بالذات او ممتنع
بالذات لضرورة الحصر والاقسام باسرها باطلة والا يلزم الانقلاب اما على تقدير
كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات
فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير فاذا قطع النظر
عنه ارتفع امكانه فلا يكون ممكنا اقول فيه بحث لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير ارتفاع امكانه الممكن بالغير وانما يلزم من ارتفاع الغير و
لعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا
يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان الممكن بذلك الغير فيجوز
الانقلاب المح لكن امكان المح مح كنفسه لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فلا
يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب قيل ولو
سلم كان اللازم ارتفاع امكان الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند
الى ذاته اقول فيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالقياس الى ذات
واحد لا يتصور فيه تعدد اصلا كما يظهر بالتامل الصادق فالاولى ان
يقال ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لما كان ثابتا لا يثبت له بالنظر الى غيره
فاستواء الوجود والعدم بالقياس الى ذاته لما كان ثابتا لذاته لم يتصور
ثبوته بواسطة الغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد

القائل هو السيد المحقق قدس سره وليس في كلامه [illegible] لكن لما كان المنع
الى كونه [illegible] مذكورا في [illegible] فعلم انه لا بد [illegible]
تمام الفرق [illegible] انه ثابت [illegible] العجب انه يجب [illegible] الاعتراض
قال فالاولى [illegible] انما ثبت للشيء [illegible] لذاته [illegible] غيره
نظرا الى الوجود والعدم [illegible] علتان على معلول واحد شخصي اذ لا تعدد
لا بواسطة الغير [illegible] واحد [illegible] بالتامل الصادق [illegible]
مفهوم ذلك [illegible] الوجود والعدم [illegible] لم يتصور فيه تعدد اصلا [illegible]
[illegible] منه

في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كما يظهر بالتامل الصادق فان
قيل لم لا يلزم من طريان الامكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع
الوجوب والامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب وكذا يلزم من طريان الا
مكان بالغير على الواجب بالذات والممتنع بالذات قلنا الممكن بالذات لما
لم يقتض الوجود والعدم وكل منهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد علة
احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم
الانقلاب واما الواجب بالذات لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرء عليه
الامكان بالغير لما بقي الوجود واجبا والا لم يطرء عليه الامكان واذا لم يبق
الوجود واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا في الامتناع فان
قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون
واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز عدمه بالنظر الى الغير
فيجوز زواله بالذات بسبب الغير فيلزم الانقلاب وحاصل الكلام
ان الامكان بالغير ينافي الوجوب الذاتي فلو طرء عليه لزال الوجوب و
لزم الانقلاب وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع
بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان
ولا يلزم الانقلاب والحق انه ان اريد بالامكان بالغير قسيم الوجوب
بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجودها ولا عدمها فلا شك انه لا ينافي
الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير
زوالهما حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية
لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها
يلزم ان لا يقتضي غيرها والا لكان واجبا بالغير ايضا وقد مر ان الواجب

وجود الشيء لا عدمها كما ان الوجوب بالغير
ان اقتضا الغير وجودها والامتناع بالغير ان
يقتضي الغير عدمها

بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذا عدم اقتضاء الغير عدم الماهية لا
ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها يلزم
ان لا يقتضي غيره والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد مر ان الممتنع بالذات لا
يكون ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد
بالغير غير الماهية مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي
لان الممكن الذاتي اما موجود فيكون واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا
بالغير فلا يكون ممكنا وان اريد بالغير الغير المعين فيحتمل ان يقتضي ذلك
الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون ممتنعا
بالغير او لا يقتضي ذلك الغير وجوده ولا عدمه فح يكون ممكنا بالغير وان
اريد بالامكان بالغير ان يقتضي تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم
فلا كلام في انه ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه ظاهر لا سترة
فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا
يكون ممتنعا بالغير وكذا الممكن بالذات لا يكون ممكنا بالغير لما بينا من
لزوم توارد علتين على معلول واحد وعروض الامكان عند عدم
اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما اي
الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتها يثبت ما بالغير اي
الوجوب والامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من حيث
هي هي لا ماخوذة مع وجودها ولا ماخوذة مع عدمها وكذا غير ماخوذة
مع وجود علتها وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث
هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت الماهية مع الوجود فان نسبتها
ح يكون الى الوجود بالامتناع لا بالامكان وسمي ذلك وجوبا لاحقا

وكلاهما واذا اخذت مع العدم يكون نسبتها الى الوجود بالامتناع لا بالامكان
ويسمى امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت
الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة و
يسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع علتها كانت ممتنعة ما دامت
العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود محفوف
بوجوبين سابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف
بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير ولا منافاة بين الا
الامكان الذاتي والغيري كالوجوب بالغير والامتناع بالغير لما مر
بيانه آنفا وكل ممكن العروض ممكن ذاتي اي كان الوجود لما وجود الشيء في
نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا كذلك
الامكان اما امكان وجود الشيء في نفسه واما امكان وجوده لغيره والمدعى
ان كل ما هو ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان
ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده لغيره ولو كان واجب الوجود
في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان امكان وجود شيء لآخر مع الامكان
وجوده في نفسه فانت خبير بان هذا انما يتم لما تقرر من وجود الشيء لآخر
في الخارج وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك
الشيء في نفسه فان العمى مثلا موجود لزيد مع انه غير موجود في نفسه فليس كل ممكن
الوجود لآخر ممكن الوجود في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد
في الخارج وان لم يكن ممكنا في نفسه ويمكن ان يقال ليس مراد المصنف بممكن
العروض ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن
الحلول في شيء آخر اما حلول الاعراض في محالها او حلول الصور في مواد

ما ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان
الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته ممتنع الوجود لغيره كالمفارقات
فانها لا يمكن حلولها في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر
ولا حلول الصور في هيولاها لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن
موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره اختلفوا في ان علة افتقار الممكن
الى المؤثر ماذا فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين الى
انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا وقيل شرطا واختار
المصنف مذهب الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء بحيث
يتساوى طرفا وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته حكم بانه لا يترجح احد طرفيه
على الآخر الا لامر مغاير الممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة سواء لاحظ في
تلك الحال امرا آخر غير هذا التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم
ولم يلاحظ ولا يتوهمن من هذا الكلام ان المقصود اثبات ان الامكان
علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر لانها علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود
ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بافتقاره الى المؤثر فيقتضي ان يكون الا
مكان علة للافتقار واعترض عليه بان العلم بالمعلول يستلزم العلم بالعلة في
آخر لها فاجيب بان العلم بوجود المعلول لا يستلزم العلم بوجود علة معينة
بل وجود علة ما وايضا كون الامكان معلولا للافتقار باطل وكونهما
معلولي علة واحدة ينافي العلم بالافتقار بمجرد العلم بالامكان والجواب
انه يجب العلم بان الاوسط ملزوم للاكبر مما يشترط العلم بالكبرى الكلية فالمعلول
لما جاز ان يكون بعلل متعددة لم يجب له ان يستند بوجوده على وجه واحد
من علله واما الواحد معلول علة بالنسبة الى معلولها الآخر فانما يعلم

كونه ملزوما للاخر بعد ان يعلم انه صدر عن علة الاخر اذ يجوز ان يكون لكل
منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما عن علة والاخرى عن علة
اخرى وح لا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بتحقق العلة فالاستدلال بالعلة
على المعلول لا باحد المعلولين على الاخر لانا نقول قد يكون لزوم
بعض المعلولات لعللها بينا لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها
خفيا لا يتوصل اليه الا ببعض الاخر البين لزومه فنقرر ان مجرد العلم بو
جود احد المعلولين من غير انضمام امر اخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول
اخر لكن مجرد العلم اليه بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلمنا انهما ليسا معلولي
علة واحدة على انا نقول البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه
على معنى ان علة الافتقار ليست خارجة عنهما فلما استلزم العلم بالامكان وحده
العلم بالافتقار علم انه العلة وان الحدوث لا ينبغي معتبرا في العلة لا مستقلا ولا
جزءا ولا شرطا والاولى في هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن يساوي
طرفا وجوده وعدمه فاحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه لما وبين بان المتساويين
لا يترجح احد طرفيهما على الاخر الا لمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في
طبائع البهائم ولذلك تراها تنفر من صوت الخشب في هذا الترتيب العقلي هو
لفظة الفاء بين الامكان والحاجة وهو المراد بالعلية فالامكان علة للحاجة
في نفس الامر وقد يستفيد وجود الحادث ولا نطلبها اراد ابطال المذهب من قال
علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نفرض حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره
الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث واجب بالذات وان كان محالا
لا نحكم باستغنائه عن المؤثر ثم الحدوث كيفية الوجود فلتكن علة لما تقدم عليه
بمراتب هذا ابطال المذاهب المخالفة باسرها وتزييفه ان الحدوث كيفية

لكيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود
المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة لان الشيء اذا لم يحتج في نفس الوجود لم يتصور
تأثيره فيه كما في الواجب والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير
كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها او شرطها العدم تقدمه على نفسه بمراتب
اربع على التقدير الاول والثالث وخمس على التقدير الثاني لان جزء العلة متقدم
عليها وقد يعترض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود فيكون متأخرا عن
الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان متأخر
عن الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان قبل
اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا
حال كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال او
جد فحدث وبذلك يتم المط سواء قلنا بتأخره عن الوجود ايضا او لا قوله
لا يتصور الاولوية لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد
طرفي الممكن راجحا على الطرف الاخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى
حد الوجوب والامتناع حتى يجوز ان يوجد ممكن بذلك الرجحان من غيره
احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع اقول لانه مع ذلك الرجحان لو
لم يجز وقوع الطرف المرجوح الى ذات الممكن لم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا ولو
جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ
لا يتصور الوقوع بدون الرجحان لكنه لا يجوز لمنافاته مقتضى ذات
الممكن وهو رجحان الطرف الراجح واستدل بانه لو تحقق اولوية احد
الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا
فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف

الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك
الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى
لذاته فيه وجوبها بالذات وهو ممتنع واعترض عليه اما اولا فبان قيل
المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا غير منته الى حد الوجوب
ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات مقتضيا للوجوب
فيكون الراجح واجبا من حيث انه الوجوب والامتناع والخلف انما يلزم
ان لو كان اقتضاء الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده
غير اقتضائه بتوسط معلوله فلا خلف فلا محذور اصلا فان
قلت اذا كانت الذات مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب
الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف قلت
الوجوب الواجب على ما لزم من القسمة هو الذي يجب وجوده اذا
التفت اليه من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع
التفات الى غيره وهو الرجحان الناشئ عن الذات من حيث هي فلا يلزم
ان يكون واجبا فاجيب بان الذات مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا
لوجوب الوجود كان الذات مبدءا الكافي له بانفكاك الوجود عنه
قطعا ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة
اليه لانه لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندة كانت قادحة فيه وما
قيل من ان الواجب ما يجب له الوجود بدءا من غير التفات
الى غيره اصلا فقد اريد به غير يكون الالتفات اليه قادحا في كون الذات
مبدء الكافي له بانفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك في حكم ما لا يلتفت
فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبان قيل ان السبب انما يجعل مسببه

مسببه اولى اذا كان السبب واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد اذ لا بد من احتياجهما
الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا يصير
المرجوح اصلا اولى فلا يبطل الاولوية المستندة الى الذات لا يقال تكفينا امكان
وقوع السبب فانه يستلزم زوال بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى والموجودات
الممكنة المستندة اليها جاز ان يكون علة الممكن ممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى
وعدم معلولها فان عدم العلة علة لعدم المعلول كما مر واجيب بان الطرف المر
جوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فينتفي اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه
وانت خبير بان هذا الجواب في التحقيق تسليم للاعتراض وتغيير للدليل فالا
ولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر الى الذات الممكن
كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى ذات الممكن
اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا لعدم الطرف
المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع الا سبب الطرف المرجوح
بالنظر الى ذات الممكن جاز رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف الاولى
فيجوز ان يتبدل ما كان مقتضى لذات الممكن هف قيل ولو سلم انه
يجوز رجحان احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان
لا يكفي في وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو من ان يمتنع وقوع الطرف المرجوح
او لا فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتوقف وقوع الطرف الراجح
على عدم سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فتوقف وقوع

لا يذهب عليك انه على تقدير كون اولوية السبب بالفعل الا السبب
متعلقا بوقت وقوع السبب يلزم تقدم المعلول على العلة الفاعلة انما يلزم
منه الذات لتقدم الاولوية الكافية ووقوع الطرف الراجح اذا فرضنا ان
الطرف الراجح بحد الوجود بان لا يكون

لان حاصل الاعتراض منع لزوم استلزام مرجوحية الطرف الاولى لذاته
السبب انما يجعل اولا اذا كان واقعا ولعله لا يقع فلا يكون مقتضيا
فلا يلزم ما يحصله من الجواب انه لا يثبت تلك المستندة الى الذات لا يسلم
ويدعى لزوم مخلفه وحيث نقضنا اولوية الطرف الراجح على عدم
وقوع سبب الطرف المرجوح ادعى انتفاء خروج تعين الاولى عن الطرف
المرجوح وحاصل الجواب الاول اثبات تلك المستندة المنوه

لنا بان انه يتوقف ان الاولية تقتضي اولوية الراجح تنتظم اولوية عدم
المرجوح فلا يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو ممتنع
لا بد لنفيه دليل غيره وما قيل يكون ذلك الرجحان كافيا لانه على
تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا يبقى الرجحان فاحتياج وقوع
الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح لا يبطل عدم كفاية
الرجحان وانما كان لا يبطل لو بقي الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ
انه بعد تحقق الرجحان لا يبقى الوقوع مسندا الى الكافي
والاخير مبني على حال الرجحان الواقع لا على الاولية والطرف الراجح
خارج عنهم

والسلام ايضا

احد طرفيه الراجح على الاخر لذاته فرضا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون
ذلك الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به الطرف الراجح كان وجوبا
لا رجحانا غير منته اليه وان لم يجب بل امكن فرضا وقوعه معه تارة وعدم
وقوعه معه تارة اخرى فان كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجح احد
المتساويين على الاخر بلا مرجح وان اعتبر في وقوعه معه امر اخر لم يوجد في الزمان
الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضناه كذلك هف واذا ثبت ان اولوية
احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يضرنا ثبوت تلك الاولوية ولا ينا فيه
نفيه اذ المقصود من نفيها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب تلك الاولوية
الناشية من ذاته من غير احتياج الى غيره لئلا يلزم انسداد اثبات باب
الصانع وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لما جوزتم ان يكون
الامر الخارج عن ذات الممكن الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح ان عدم
سبب الطرف المرجوح فليفرض ان الطرف الراجح للممكن هو الوجود وليس
هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى موثر موجود فيلزم
انسداد اثبات باب الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان
اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود لان عدم
العدم وجود قطعا فمدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء حتى يكون
مستندة الى ~~امر موجود~~ عدم علته لم لا يجوز ان يكون مستندا الى امر موجود
ولا يلزم منه ان يكون العدم اثر الموجود انما المستحيل ان يكون الوجود
اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي الممكن بل ما
لم يجب لم يقع لان فرضها لا يحيل الطرف المقابل بمعنى فرض وقوعه مع الاولوية
الخارجية لا يجعل وقوع المرجوح محالا لما مر انفا من انه لو وجب

وجب وقوع الطرف الاخر لم يكن اولوية ما فرضناها اولوية بل وجوبا واذا
امكن وقوع الطرف الراجح مع وجود تلك الاولوية الخارجية فنفرض وقوعه
معها تارة وعدم وقوعه معها اخرى فان كان وقوعه بمجرد تلك الاولوية
لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان وقوعه لامر اخر لم يوجد
في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك الامر وقوع الطرف الراجح وح ثبت
ما ادعيناه من انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا
يجب بل يصير اولى فننقل الكلام الى تلك الاولوية من الابتداء الى الوجوب
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب هو وجوب سابق لانه وجب اولا
من علته فوقع والمراد السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الماهية
بوجوب الوجود حال كونها معدومة كيف وهي في تلك الحالة السابقة
ممتنعة بالغير واذا وجد الممكن او عدم يلحقه بسبب كونه موجودا او معدوما
وجوب يسمى الوجوب اللاحق والضروري بشرط المحمول لان كل ممكن موجود
يجب وجوده بشرط كونه موجودا وكل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه
معدوما ولا يخلو عنه اي عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل قضية فعلية
يلحقها الضرورة بشرط المحمول واراد بالوجوب هاهنا ما هو اعم من وجوب
الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع اللاحق
ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والا لجاز انفكاكه وعند الانفكاك يجب
الماهية او يمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب الفعليات يعني ان الوجوب
اللاحق في الممكنات اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان
الذاتي بل الممكن مع وجوبه اللاحق باق على طبيعة امكانه فاندفع ما
قيل من ان قولنا الواجب بذاته موجود قضية فعلية ولا يخلو فعلية

عن الوجوب اللاحق فمن هنا وجوب لاحق مع انه لا ينافيه جواز العدم
ينافيه جواز العدم هذا يشعر بان المراد بالوجوب هو وجوب الوجود
كما ذكرنا اتفاقا فان حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب يكون قوله
وليس وجوب الفعليات بلازم لماهية الممكن تكرارا ونسبة الوجوب
الى الامكان نسبة تام الى نقص لان الوجوب موكد الوجود وقوته
والامكان ضعف فيه والاستعداد ويسمى الامكان الاستعدادي في
الامكان الوقوعي ايضا عبارة عن التهيؤ للكمال بتحقق بعض الاسباب
والشرايط وارتفاع بعض الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول
والبعد عنه بناء على الحصول للكثير مما لابد منه او القليل فان استعداد الا
[illegible] النطفة للانسانية اضعف من استعداد الطفل لها ويعدم بعد
الوجود اما لحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع
ويوجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب والشرايط وارتفاع بعض
للمركبات اذ ادبها التفصيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا للمادة وكل مادي مركب لكن الحصر سيبطله وهو غير الامكان
الذاتي لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه
غير لازم لماهية الممكن لما مر من انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي
ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن فان الامكان الاستعدادي للانسانية
قائم بمادة النطفة لا بالانسانية وامكان الكتابة قائم بمادة الجنين لا
بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه يقوم بماهية الممكن لا بمحلها ولانه
امر متحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشيء ومهيئة اياه لافا
ضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض ومعه كالنفس

كالنفس بخلاف الذاتي فانه امر اعتباري عقلي لا تحقق له في الاعيان ولانه مقرب
الى تاثير المؤثر وايجاده الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان ه
الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والوجود ان اخذ
غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث القدم والحدوث
صفتان للوجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار اتصاف و
جودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود
قديم والمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضا
فيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية
به ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالعدم عدم المسبوقية بالعدم وبا[illegible]
المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم
كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر فيقال للاول
بالنسبة الى الثاني قديم و[illegible] بالنسبة الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما
في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا بالعدم مما مضى من زمان وجوده يكون اكثر
بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما
بالزمان وان الحدوث الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل
ما يكون زمان وجوده اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس فان [illegible] الى ان
فرد من افراد القديم الاضافي وليس فرد من افراد الحادث الاضافي مع انه حادث
زماني فوجدنا فردا من افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحادث الاضافي
فان الاب اذا لم يصدق عليه الحدوث الاضافي فكذلك لا يصدق اذا فرض ما
فرده [illegible] احد الاجنبيين [illegible] فهو فرد من افراد

الاضافي وليس من افراد الحادث الاضافي والاخر الاب مقيسا الى ما قبله وهو
من افراد الحادث وليس فرد من افراد القديم الاضافي والحاصل
ان الاب من حيث انه قبل ابنه قديم اضافي وليس حادثا اضافيا
فالاب الماخوذ بتلك الحيثية هو مادة افتراق الحادث الزماني من
الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير
ولا عكس في السبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما بالعلية وهو
سبق الفاعل المستقل بالتاثير وقد يسمى ذلك تامة لاستجماعه شرائط
التاثير وارتفاع موانعه او بالطبع وهو سبق ما سواه من العلل
الناقصة سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة التامة بمعنى
جميع ما يتوقف عليه الشيء فهي قد يكون متقدمة على المعلول وذلك
اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب
بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع او مع اعتبار شيء معها
من اشتراط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الفاعلية مع الغاية
كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط اولا
واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء
كان هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن
الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية
عين ماهية الشيء ولا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم مع انضمام امر او امرين
اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة ليست
معتبرة في التقدم بالعلية بل المعتبر هو العلية الفاعلية يدل عليه قول
الشيخ في نبيانه اذا كان وجود هذا عن آخر فانما وجود الاخر

دفع لما يتوهم من التنافي بين الحدوث الزماني والحدوث الذاتي بناء على ان كل ما هو حادث زماني فانما مضى من زمان وجوده اقل بالنسبة الى القديم منه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين **قوله** في الحاشية قبل ان يرد ههنا

اقول امّا صحة الزيادة في الجملة اي الزيادة بوجه ما وذلك المرتعين في الثاني لما عرفت فانه

جارٍ في المعنيين لحاصلين بالاضافة اذ الزيادة بوجه ما اما على جميع

ما اضيف اليه او مطلقا فذلك تحقيق للزيادة المعتبرة في مفهوم الصيغة

مع قطع النظر عن الاضافة وغرضه من ذلك انه لو اعتبر الزيادة من جميع الوجوه

فمعنى انه لا يتحقق في احد او يتحقق في فرد فافهم **قوله** بل وان لا يكون في هذا

الظرف اشعار بكون الفصل بين السنة والآية بالقطع على ما ينقلون في ذلك

حديثا وانه ينبغي ان يصير في الاختصار ولا حاجة في هذا العطف الى عادة فلا

وانما الكتفى بعطف في بعضه مع اشتراك غيره في استحقاق الصلوة اكتفاء بالا

ضل لزوم الاختصار رعاية لنوع من براعة الاستهلال لكلمة القرينتين الاوليين

قوله واحوال المعاد في قبل العقل لا يستقل باكثر احوال المعاد وان

استقل ببعضها كبقاء النفس بعد خراب البدن ولذلك انتبه الحكماء ويستقل

باكثر ما علم من احوال المبدأ وان لم يستقل ببعضها كالسمع والبصر ولذلك

لم يثبته الحكماء فلو قال واكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدأ مما لا يستقل

بالتنائه العقل لكان اظهر اقول الظاهر ان مراده المعاد الجسماني فانه المقصد

الخاص بعلم الكلام والعمدة الوثقى فيه بل هو المتبادر الى الفهم عند اطلاق

اهل الشرع وظاهر عدم استقلال العقل باحواله وبقاء النفس بعد خراب

البدن ليس من احوال المعاد الجسماني اصلا وان كان له نوع تعلق به

لذلك لم يذكره المصنف في مباحث المعاد بل ذكره في مبحث الجواهر ولا يخفى ان في سياق

كلام الشرح اشعارا باستقلال العقل بجميع احوال المبدأ فانه قال وما

يستقل به العقل وذلك اعم من جميع احوال المبدأ او عدم استقلال العقل

العقل ببعض احوال المبدأ لا يقدح في التشبيه فلا ينتظم تقديم النبوات

على احوال المبدأ مطلقا وكيف تقدّم اثبات الرسالة على اثبات وجود

الرسل ولا يلايم توسيط النبوات بين احوال المبدأ وما جعله بهذا الفال

اظهر موقوف على كون احوال المعاد الجسماني اكثر من احوال الروحاني

وهو غير ظاهر الا انه قوله على ذلك لجواز ان لا يستقل العقل ببعض

احوال الروحاني ايضا الا ان القول بهذا كلام على السند لا يخصّص على

هذا التقدير موقوف على اثبات كون هذا البعض منضمّا الى الجسماني

اكثر مما يستقل به العقل من الروحاني وهو ايضا غير ظاهر فما ذكره الشارح

الجليل اظهر في المقصود واحوط في التحنّب عن الايهام **قوله** في المعارف

الالهية فان احد المعارف الالهية ما لا يعرف الا به وعنه القوم

استقلال العقل قبل اللمع المشهور **قوله** اعلم انه يستنبط من البحث عن

احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اقول ظاهر العبارة ان البحث

في قسم الامور العامة مقصور على الممكنات وليس كذلك بل البحث فيه

عن الوجود والعلية وغيرهما على وجه يتناول الواجب وقد صرح

بذلك فيما بعد حيث قال انما اورد كلا مما يختص بواحد منهما في باب احتاج

الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة مما بين التكثر كالوجود و

العلية وبين الاثنين كالماهية والمعلولية فانه صريح في ان

البحث عما يتناول الواجب والممكن مفرد باحوال الممكن اتم مما يختص

به وغيره كما ان المراد بالامور العامة اتم مما يعم قسميه فقط او

او بانضمام الواجب اعتمادا على ما يستعلم ولم يفصله ابتداء وما

لا خلّ الاختصار على مناط الغرض من وجه الحصر والترتيب

قوله مالا يختص بقسم من اقسام الموجود اقول القائل ان يقول يدخل فيه
الكم المطلق فانه يوجد في الجوهر والعرض وكذا الحيوة والعلم والقدرة والا
رادة والسمع والبصر فانها توجد في الواجب والجوهر بل الكلام ايضا عند بعضهم
لا يقال المراد وجوده في جميع افراد الثلثة او جميع افراد القسمين
والصفات السبعة لا توجد في الاعراض اصلا ولا في الجماد من افراد
الجوهر والكم لا يوجد في الجوهر المجرد والواحد لانا نقول بعد الاغماض
عن عدم دلالة اللفظ وانهم جعلوا العلية مما يشترك فيه الثلثة كما صرح
به الشارح وشمول الجميع لافراد الجوهر والعرض غير متعين يلزم خروج
الكثرة بعين ما ذكرنا في الكم وايضا يلزم خروج العلة المادية والصورية
وغيرهما ويمكن الجواب بان كون هذه الاشياء من الامور العامة
لا يوجب ان يبحث عنها في هذا القسم لم لا يجوز ان يتعلق غرض علمي
بالبحث عنها على وجه العموم بل بالبحث عن انواعها فقط نعم انما يلزم
ان لو بحث عنها على هذا الوجه لبحث في هذا القسم ويؤيده ان المعلول
والخبر عنه والمعبر عنه ونظايرها داخلة في تفسير الامور العامة
مع انه لا يبحث عنها اصلا لكن عدم تعلق الغرض المعتد به بالبحث
عن الصفات السبعة على وجه العموم نظرا الى انه قد يبحث عن الكم المطلق
في الاعراض لان البحث هناك عندهم بل نقول ذكر ما يتعلق من احواله
هناك على سبيل المبادي لامر حيث انها مسائل غاية ما في الباب ان يكون
المصنف ترك ذكر المسائل في الامور العامة كسائر المسائل المتركة
ثم ذكرها على وجه المبادي في قسم آخر كسائر المبادي ولا حجر فيه اذ
لا مخالفة للاصطلاح ولعله انما لم يذكرها في قسم الامور العامة لئلا يحتاج الى تفسيم

في قسم الاعراض عليها بناء على انها مبادي مخصوصة لتعليل من المسائل
فالحق الرد عليها بان هذا البعض مع طول الفصل يوجب الانتشار لا يقال
لا يختص بقسم من الموجود انه قلب احوال المبادي مخصوصة بالبعض لانا
نقول بعد وان كان كذلك معظم الحاجة الى احواله يدفع بحث الكثرة فلا
ينبغي كثير اعتداد بها من هذه الحيثية بل انما ينبغي الاحتياج المؤكد
اليها في مباحث نوع عينية الكلام للبنفث الى ذكرها في مسائل الامور
العامة بل او ترك على سبيل المبادي في قسم الاعراض وقد تكلف واعلم
انا نستفسر ان الامور العامة هي المتنافات وما في حكمها او ح فاندفاع
هذه السؤال لان المعتبر عندنا في الاعراض هو نفس الكم لا المتكلم الشامل
الذي هو من الامور العامة وبذلك يندفع ايراد اخر وهو ان الكيف
بعض الجواهر والاعراض مع انه مذكور في قسم الامور الخاصة وكذا الاتحاد
بالكم المتصل فانه يعرض الجوهر والعرض اي الجسم التعليمي يعرض الجسم الطبيعي
يعرض التعليمي والخط يعرض السطح قوله في الحاشية يعني يكون هو مع ما
يقابله فقد ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابله المعنى الاصطلاحي
المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة
فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة ان احدهما
سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق
ومقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان اقتضى وجه
الطرفين ومنتفي ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد
مطلق المباينة والمنافات فالاحوال المختصة بالواحد من الثلث
منها مع الاحوال المختصة بالاخر لا يشمل جميع الموجودات ويتعلق

بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن لا لان يقال المراد شمولها
مع مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي كما يشهد به قوله ويتعلق
بكل واحد من المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة وان اعتبر
لكل منها مقابل واحد يكون هو معه شاملا لجميع الموجود اذ لم يكن
المقابل الآخر مما يتعلق به غرض علمي كالقبول للخرق والالتيام وعدم
قبولها بمعنى السلب الاعم عن عدم الملكة **قوله** كالماهية بهذا مبني على اعتبار
الكلية فيها واما من قال الماهية ما به الشيء هو هو سواء كان كليا
او جزئيا فقد عده من الامور المشتركة بين الثلثة **قوله**
فالبحث عن العدم كونه مقابلا للوجود قلت لا حاجة الى التزام
ذلك بناء على تفسيره فان العدم يعني رفع الوجود من احوال
الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع ان اريد
به ما بالغير او المطلق اشار اليه لا لانتقال المتبادر من العبارة ما
يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود
وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فيجري في الامكان ونظائره
وان اريد ما يكون من احوال الموجود حال كونه موجودا يعني
انه لا ينافي الوجود اتجه عليه ان العبارة لا دلالة لها على ذلك
اصلا ثم ما الباعث على تلك الارادة حتى يلتزم لاجلها كون بعض
المباحث تطفلا فان قيل ليس رفع الوجود المطلق ولا الذهني
من احوال الجوهر والعرض بل لا يتصف به الشيء اصلا بحسب نفس الامر
كما حقق في بحث المجهول المطلق قلنا قال قدس سره في حاشية التجريد
الا ان ارتسام المفهومات في القوى العاقلة وجود ذهني لها اذ هنا الكلام

لها لم يكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع
الآن يراد التقييد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا
ذهنيا لكن ارتسامها في قوانا فان لم يكن تصورنا للشيء بوجه ما وجودا
له بل تصوره بكنهه لم يكن صدق ذلك الحكم بلا ريب وان كان جميع تصورات
الشيء وجودا له في الذهن على انحاء مختلفة احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى
تقييده بزمان سابق او لاحق او ببعض الاذهان هذا كلامه وقد
جوز الشارح بعض تلك الاحتمالات في ذلك الموضع ومع تجويز
تلك الاحتمالات كلا او بعضا لا حاجة الى التزام كون البحث عنه
تطفلا على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المفهوم
بالوجود المطلق والذهني وان كان دائما لكنه ليس من واجب الذات
تلك المفهومات بل ممكنا وقد صرح به الفاضل السيد قدس سره في بحث
المجهول المطلق فسلب ذلك الوجود عنها ممكن فالعدم المطلق من
احوالها الممكنة الثبوت لها ولا باعث على حمل الاحوال على الاحوال
الثابتة لها بالفعل حتى يلزم لاجله كون البحث عنه تطفلا مع انه
عنوان الفصل يدل وبعد التنبيه والتقرير يكون البحث عن العدم الخارجي
اصليا من غير ريبة فالتزام كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا غير
سديد مع انه لا حاجة الى التزام ذلك في العدم المطلق والعدم الذهني
ايضا كما عرفت **قوله** فلان الامكان الخ فيه نظر لان المواد الثلث لا
تختص بالوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع كما حقق في موضعه
فالامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب ضرورة الاخبار عنه وعدمه
فان معناه كونه مخبرا عنه بالامكان والجواب عنه ان معنى كل فصل

يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فاذا كان الاخبار
عنه يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه له وعدم ثبوته وفيه
نظر لا يخفى فان الثبوت المذكور معنى رابطي وهو الثبوت النسبي وقد
جعل ههنا آلة لملاحظة الطرفين والمعرف وجود الشيء في نفسه
وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنسبي فيكون تعريفا بما
يصدق عليه ولا اتحاد فيه الا بالشرطين المشهورين وكلاهما
غير صورة النزاع قوله لانه قد احد الكون الخ قلت للمعرف ان يقول
الكون الماخوذ في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة
المعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر فاين هو من الترادف
كيف والاول مصدر كان الناقصة والثاني مصدر كان التامة
لا يقال قد الم بعد ذلك واذا احتمل الوجود او جعل رابطة يدل
على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول بعد تسليم ان الموجود
معنى شامل للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان
يكون المعرف مطلق الكون الشامل للمعنى النسبي فلا ترادف ايضا بل
يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساد كما مر لا
يقال كون الشيء لغيره هو الكون في نفسه مع قيد هو تلك الصفة
الغير الثابتة لانا نقول من البين انه ليس كذلك كيف ويمكن التصديق
بثبوت الشيء على صفة مع الشك في ثبوته في نفسه كما وقع للقوم
ثم على هذا التقدير انما يكون تعريفا بالمرادف لو لم يكن اطلاق
الكون عليهما بحسب الوضعين كما في الامكان العام والخاص
اذ لو كان كذلك لم يكن تعريفا بالمرادف وان كان دوريا فافهم

قال السيد قدس سره في شرح المواقف عند تعريف الوجود بالثابت العين والمعدوم بالمنفي العين فانه تعريف لفظي للتنبيه على ان المعرف هو الوجود في نفسه المقابل للوجود لغيره والمعدوم المنفي عن غيره ولا ما هو لم يصحبها منه

قوله قال الشيخ في الشفاء عند حل مغالطة اوردها الخ الظاهر انها متعلقة بقوله رحمه الله لو لم يكن اطلاق الكون عليهما بحسب الوضعين او على قوله ومن
البين انه ليس كذلك والغرض منها ان الشيخ ذهب الى ان اطلاق عليهما بحسب وضعين وان ليس الكون في نفسه مطلقا بالنسبة الى النسبي كما
ادعاه السائل والذي يدل على ذلك قوله حتى لا يكون المغالطة لو تقتضي واحدا وفرعه على كون موجود في احد المثالين رابطة وفي الاخر اسما تاما فيجب
الوجود في نفسه مع انه في المثالين مستعمل على وجه الحقيقة وقوله وهو غلط ومغالطة باشتراك الاسم صريح في ذلك بما اليه ولذا كل ذلك يدل على ان اطلاق الكون
عليهما بحسب وضعين وان لا يكون في نفسه مطلقا الكون الرابطي لجاز ان يكون حال لفظ الكون في الاطلاق عليهما كحال لفظ الوجود في ذلك والظاهر
انه كذلك والجواب عن شان عدم النظر ان العدم في كل من المثالين معتبر بقيد على حدة فان الاول عدم في نفسه وهو صفة متعلق نفسه ومسند اليه و
في الثاني عدم في نفسه وهو صفة زيد مسند اليه والقدر المشترك بينهما مطلق العدم في نفسه فالعدم فيهما بمعنى واحد وان كان بينهما تغاير باعتبار
التقيد بالاسناد ولهذا لم يكن ظهور الظلم والمغالطة فيه مثل ظهوره في المثال الاخر وتوجيه المغالطة الثانية انه لما كان الوجود في المثال الاول
بمعنى الكون الناقص والمشهور انه كان الناقصة عبارة في اللغة على ثبوت شيء لشيء ان الشرطية بمعنى المستقبل جاز ان يظن ان دلالته على
الملكة بالمادة فيتوهم ان الموجبة التي احد شقيها رابطتها قد حكم فيها بوقوع النسبة في الملكة فلا يتوقف صدقها على وجود موضوعها
حال التكلم والوجود في نفسه ليس كذلك فيتبادر من الموجبة التي محمولها احد شقيها الحكم بوقوع النسبة حال التكلم فيتوقف صدقها وجود
موضوعها حال التكلم فيصدق الاول بعد موته ومرض دون الثانية واطلاق المؤلف على محمول لوكيلا ومرض موجود شاعرا باعتبار ان
محمول هذه القضية هو مجموع كان شاعرا الجزء شاعرا فان كلمة موجود رابطة في الحملية المركبة من اسمها وخبرها واسمها ههنا المستتر فيها و
خبر شاعرا والمجموع خبر ومرض وليس برابطة بينها ومرض وشاعر اليكون شاعرا هو المحمول ونسبته كان على طرفها الامر لفظي وفرق ذلك
قيد للنفي اي يوجد في حال النفي فيتوهم انها اسم حتى لا يكون الا وعلم ان الاحتمالات اربعة احدها ان يوخذ في الموضعين اسما تاما والثاني ان يوخذ
فيهما رابطة والثالث ان يوخذ في الاول رابطة وفي الثاني اسما تاما والرابع عكس ذلك وهذا اظهر فاوان الجميع والجواب على الاول والثاني
فانه لم يوخذ الموجود رابطة الى قوله كذب الحكم بعد موته ومرض مفردا او مركبا وتخصيص الكذب بما بعد الموت لانه قد يتصف مفرد البتة و
الجواب على الثالث يظهر من نظم قوله وان حمل ... على انه رابطة لم يصدق ولم يكذب حتى يقال موجود ... فان قول المغالط ... كذبا ومرض موجود
بل هو ... ويمكن ان يجعل هذا بعينه الجواب على الرابع والجواب على الثالث قوله فانه لم يوخذ هكذا بل اخذ رابطة ولكنه عند ملجا الى ... ويمكن ان يفهم
منه الجواب على الرابع ... شاه فتح الله

فان قيل ثبوت الشيء على صفة يرجع الى ثبوت الاتصاف في نفسه
وهو يشتمل على مطلق الثبوت في نفسه الذي هو المعرف قلت
على هذا التقدير ايضا يكون التعريف دوريا ولا يكون تعريفا
لمرادف لا اشتراط المذكور على انا لا نسلم كون ثبوت الشيء
على صفة عين ثبوت الاتصاف في نفسه وان فرضنا استلزامه
له فالبتامل قوله وسلب الكون في تعريف العدم قلت على تقدير
ان يكون العدم سلب الكون ليس بينهما ترادف للتفاوت بالا
جمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى
ان يقال العدم مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم
مضافا الى الوجود فلان سلب الكون مرادفا له والمراد هنا
عدم الوجود ولم يصرح بالقيد اكتفاء بقرينة المقابلة و
الشهرة في هذا المعنى قوله وهو متوقف على سلب مفهوم الوجود
اي بحسب التصور وهو ظاهر فلا يرد ما اورد عليه الشارح في
الحاشية فتدبر قوله واعترض عليه الخ اقول فيه بحث اما اولا
فلانا نقلب هذا الاعتراض ونقول مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين مفهوم الوجود ومفهوم الصيغة لكن مفهوم
الوجود معلوم لكل من يعرف متن اللغة فاذا علم مفهوم
صيغة المفعول علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو
احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج مفهوم
الصيغة اليه فتعريف الموجود بالثابت العين ليس تعريفا
للوجود بالثبوت لانه غير محتاج الى التعريف بل المحتاج

البرهو الجزء الاخير اعني مفهوم الصيغة واما ثانيا فلانه يجوز
ان يكون مفهوم الموجود والصيغة كلاهما معلومين ومفهوم
الموجود مجهولا فيعرف باجزائه كما في سائر المفهومات
المكتسبة والجواب عن الاول ان ما علم من متن اللغة انما هو معلوم
لفظ الوجود لا كنه الوجود والمقصود بالتعريف هاهنا بيان الثاني
وعن الثاني ان تفصيل معنى الموجود الى المعنى المشتق عنه
الصيغة معلوم من علم اللغة والصرف اذ الجزء الاول العلم
الاول الثاني من الثاني وليس ذلك من وظائف الكلام قطعا فلو
كان الموجود معلوما لم يحتج الموجود الى التعريف الصناعي بل الى
التفصيل الذي هو معلوم من اللغة فليتامل فيه ولو بنى الاعتداد
على ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق حيث يكون الغرض تعريف المبدء
بالمبداء شائع بل غالب لكان اظهر ولم يتوجه عليه ما ذكر قوله او
لانهما اطلقا عليهما انما هما بل الظاهر ان الامور العامة مطلقا
المجهولات وذكر مبادئها مسامحة مشهورة ويؤيده قوله فيما
بعد لتحقق الامكان وفائدة الحمل وقوله وانتفاء التناقض وقوله واذا
وقوله في اتحاد مفهوم نقيضه على ما سننبه هناك قوله فانه ان
المجيب بمشتق اخر الى اخره اقول هذا التعريف الرسمي فان
مفهومي المشتقين اذا كانا متساويين وان لم يصدق المبدء
على المبداء فلم لا يجوز تعريف احدهما بالاخر كالضاحك والمتعجب
لا يقال المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فلا
يجوز تعريف مفهوم لانا نقول المعتبر في المعرّف صدقه على افراد

افراد المعرّف وحيثما اطلق الصدق على المعرّف في كلامهم فمرادهم ذلك على
انا لا نسلم ان المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك على الضاحك
لا بشرط شيء فان اتصاف الافراد مستلزم لاتصاف الماهية لا بشرط
شيء بل اتصافها عين اتصافها نعم لا يصدق على المفهوم المقيد
بالاطلاق او غيره من الصفات الذهنية علينا تامل قوله واما اذا
كان الخ لا يخفى عليك ان هذا الشق ليس تعريفا للمشتق بالحقيقة
بل هو تعريف لما يصدق عليه المشتق كما صرح به وتعريف المشتق
منحصر في القسم الاول فيتم كلام المعترض من غير قصور ولا يرد عليه
ما اورد عليه لانا نلتزم ان تعريف كل مشتق بمشتق تعريف للماخذ
بالماخذ قوله يجوز تعريف الحساس بالمتحرك بالارادة ولا يجوز تعريفه
بالحركة الارادية قلنا الحساس هو تعريف لما صدق عليه الحساس
لا لمفهومه الذي هو معنى المشتق ولو قصد به تعريفه لم يصح كالتزام
تعريف الاحساس بالحركة الارادية كما قرره المعترض وكلام المعترض
ينادي على ان مراده ما ذكرنا حيث قال مفهوم الموجود يشتمل على
شيئين الخ فانه صريح في ان غرضه ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق
تعريف للماخذ بالماخذ واما قوله تعريف مفهوم الموجود بما يمكن ان
يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول فيقول الكلام على تقدير ان غرض
المعرّف من هذا التعريف وامثاله بيان كنه الموجود بما هو موجود
فان النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا على ان يكون الغرض تصوير
افراد الموجود بحيث يمتاز عن المعدومات فان ذلك لا يحتاج
الى النظر بالاتفاق فلو حمل التعريف على الوجه الثاني لكان تعريفا

لافراد الموجود بوجه بعينها غير المعدوم وذكر غير مفيد في هذا
المقام قطعا بل الكلام ههنا في الوجه الاول اعني تعريف الموجود بما
هو موجود في كون امكان الخبر عنه محمولا على الوجود خلل اخر اذ التعريف
لو كان عنه المعرف ولم يلتزم كونه محمولا عليه قوله مثلا اذا سئل عن الا
نسان اورده عليه انه اذا سئل عن الضاحك بما هو لم يصح ولم يقع
العرض في جواب ما هو كيف والمقول في جواب ما هو مختص بالحد
وحده ونوعه وبهذا الايراد ليس بشيء اذ هو مع كونه مناقشة
في المثال مندفع بان القوم حصروا امهات المطالب في مطلب ما ومطلب
هل ومطلب لم ثم قسموا ما الى ما هو لطلب شرح الاسم والى ما هو لطلب الماهية
الحقيقية ومطلب هل الى البسيطة والمركبة وحكموا بان مطلب ما الشارحة
مقدم على جميع المطالب معللين بانا لا نعرف ما لم نعرف شرح قوله
بل بهما غنيا في الغرب موجود او لا يمكننا ان نحكم عليه بالنفي والاث
بات فيجب ان يكون هذا الجواب الشارح للاسم قبل مطلب هل وما
لم نعرف ان الشيء الموجود ثابت لم يمكننا ان نحقق ذاته اذ لا
يكون للمعدوم ذات حقيقية فلولا انهم ارادوا بما في الحد والرسم
بل التعريف اللفظي لم يصح هذا الحكم منهم لجواز ان يعلم بحد مثلا
ثم يطلب هلية البسيطة الى اخر المطالب وهذا ظاهر مما صرح به
الشيخ عمر بن الخباز في رسالة في حكمة الكون والتكليف حيث قال
مطلب ما هو سؤال عن حقيقة الشيء وماهيته فيكون الجواب بحد ا
و رسم او اسما شرحا للاسم وتبيينا له وهذا المطلب لا يكون حاصرا للجواب
المجيب بين طرفي الايجاب والسلب بل يكون الجواب الى المجيب يأتي بما شاء

عما شاء وعبارة حد الذكر للشيء او معرف له فظهر ان الرسم يقع
في مطلب ما هو في الجملة على ما صرح به هو وغيره على ان ما في الباب ان يكون
وقوعه على سبيل التوسع والاضطرار كما صرح به في شرح الاشارات
وبذلك يندفع توهم المنافاة بينه وبين ما اشتهر في كلامهم من حصر
المقول في جواب ما هو في الامور الثلاثة فان هذا الحصر انما هو بحسب
الحقيقة فاستقم ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيله والله الموفق قوله
فان لم يوجد او رد على هذا بدليل على ان لا ترادف بين المفرد والمركب
اما لاعتبار اتحاد نوع او للتفاوت بينهما في الاجمال والتفصيل قال انه
او لان وضع المفرد قد يكون نوعيا كما في المشتقات ومن هيهنا
علم ان لا ترادف بين العدم وسلب الكون على تقدير ان يكون معنا د
ذلك قوله بل يمنع كونه منقوضا ايضا اعترض عليه بانه ان اراد انه
يمنع تصور افراد الوجود العارض للماهيات بكنه الحقيقة فمرد
عليه انه ليس للوجود عروض للماهيات اصلا لا ذهنا ولا خارجا كما
يجيء بل ينتزع العقل من الماهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد
البديهي المسمى بالوجود وكلية انحصر الخ لكن يقول الوجود من المحمولات
العقلية لامتناع استغنائه عن المحل وحصوله فيه فلا يكون وجود الش
الماهيات افراد حقيقية لذلك المفهوم بل هي نفس مضافا الى الما
هيات فيكون حصصا منه وقد اعترف الشارح بذلك حيث قال
واثبات ان في الموجودات امورا وراء الماهية والوجود المطلق ابدا
على المهية على طريق الاسماء لا سبيل اليه واذا كان الوجودات حصصا
لذلك المفهوم كان ذلك المفهوم نوعا بالقياس اليها نعم لو كان لذلك

المفهوم فرد من افراد الامر وحكم بانه كنه حقيقته توجه المنع وان
اراد ان يمنع تصور هذا المفهوم المنتزع البديهي نفسه بكنه
لحقيقته فقد بان المصنف بين ان هذا المفهوم بسيط لا جنس له
ولا فصل له وطبيعة ذلك المنتزع البسيط وذاته وكنه ماهيته ليس
الا نفسه كما في سائر المفهومات البسيطة في العقل ولا يخفى فساده
اما اولا فلان الشارح منع ههنا كون الوجود متصورا بالكنه
فاذا فرض توقفه على كون الموجودات حصصا لا افرادا حقيقية
فلا بد من اثباته بالدليل اذ ليس بديهيا ولم يعرف به الشارح
اصلا فان ما ذكره من قوله واثباتا ان في الموجودات الخ منع
وليس فيه اعتراف بانتفاء ذلك الامر بل هو صريح في ان
اثباته على الادلة عليه ولا يلزم من انتفاء الدليل على الشيء
انتفائه واما ثانيا فلان كون تلك الافراد حصصا وكون ذلك
المفهوم نوعا لها لا يستلزم كونها متصورة بالكنه الا اذا ثبت
كون ذلك المفهوم متصورا بالكنه ولم يثبت بل هو محل الكلام
نعم وبساطة هذا المفهوم على تقدير ثبوتها لا يستلزم بداهة
كنهه اصلا كما في سائر المفهومات البسيطة لا سيما الواجب
تعالى وكذا كونه امرا منتزعا على سواء فرض انه بسيط او لا فوكد
وطبيعة ذلك المنتزع له قلنا هذا القول لا يدل على حصول
كنهه لجواز كون ذلك الامر حاصلا في الاذهان بامر سلبي او لا
بكنهه ولا بد لنفي ذلك من دليل قوله وتلك الاجزاء معروضات
كون تلك الاجزاء معروضات الوجود بناء على ان النظان الاك

الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية فذكره فيكون تلك الاجزاء
للاستظهار لان غاية الامر على هذا التقدير ان يكون الامر
الزائد هو الهيئة الاجتماعية فيكون تلك الاجزاء معروضات
له فيكون التركيب في معروضه وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل
امرا اخر لا يكون تلك الاجزاء معروضات له فاما ان يكون
ذلك الامر معروضا لها فيكون التركيب عارضه فهو منزه هذا
الشق الفاسد وكذا ان كانا عارضين لمعروض واحد او معر
وضين لعارض واحد او لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك
تركيب لا في الوجود ولا في معروضه ولا في عارضه بل في امر مجتمع
عنه فيكون الخلو افحش قوله وذلك بالبديهة او في قوله فيه
بحث لانه اذا كان عدم تذكر المستند الخ قد كانت قليلا كان
اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد
في انه هل كان فيه مستند الكسب او لم يكن والمفروض ان نسيان
المستند الحاصل قليل الوقوع فالتردد في حصول المستند مع انه
قد كانت قليل الوقوع فان التردد في بداهة البديهي ايضا مبني على احتمال
امر قليل الوقوع فيكون قليلا والجواب ان المدعى ان المستند الحاصل
قلما تنسى وحصول المستند لا ينفك في الغالب عن تذكرها وح يحصل
الجزم بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم
حصول المستند تذكر عدم المستند حتى يحصل الجزم بالبداهة
بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كان فيه مستند فنسيته او لم يكن
وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة الوقوع لا يستلزم

ندرة احتمال الوقوع عند العقل فاحتمال وقوع النادر بعد
الجزم بعدمه وقوعه فتأمل قوله واتحاد مفهوم نقيضه لا يخفى ان
نقيض الوجود هو اللاوجود وهو اعم من العدم لصدقه على ذات
زيد مثلا مع انه لا يصدق عليه انه عدم فالمراد بالوجود والعدم
الموجود والمعدوم فان المعدوم بعينه هو اللاموجود وهذا
يعين القول بان الامور العامة المبحوث عنها هي المشتقات
كما اشرنا اليه في فواتح الحواشي قوله والجواب ان التردد الى قوله
ظ ان التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة للواقع
كما ان التردد في كون العلة واجبا او ممكنا لا يقتضي كونها
في الواقع كذلك الاقسام باسرها وكون الوجود من المعقولات
الثانية وعين موجود في الخارج على فرض التسليم ليس بحيث
لا يمكن للعقل التشكيك فيه وانما الكلام في الوجود المطلق الشامل
للذهني والخارجي ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى وتحقيق
المقام ان التردد في الخصوصيات مع استمرار اعتقاد الوجود
انما يدل على كون مفهوم الوجود مفهوما واحدا قابلا للاشتراك
بين تلك الخصوصيات وليس المعقول منه في كل خصوصية معنى اخر
كما هو مذهب الاشعري ولا يلزم من مجرد ذلك كون تلك الخصوصيات
موجودة في الواقع نعم يلزم منه ان الموجودات منها في الواقع
مشتركة في ذلك المفهوم الواحد ثم فالسؤال ان قرر بانه يلزم
ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات في الوجود
فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا وقد عرفت انه

الا انه لا يلزم من التردد ولا هو واقع في الوجود الخارجي وان قرر بانه يلزم
ان يكون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب يشفى في الاجتناب
بين كما في سائر المفهومات العامة ومنه يعلم الجواب اذا اورد على الوجود المطلق
قوله وللعلم بالانحصار في قولنا الشيء الخ لا يخفى عليك ان معنى العدم
على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع وجود وجود في معنى قولك
الشيء اما موجود او معدوم اما متصف بوجود خاص او
مسلوب عنه ذلك الوجود فمعنى العدم الخاصة سلب وجود خاص
لا سلب الوجودات كلها فالحصر عقلي والقسم السلبي اعم من ان يكون
موجودا بوجود اخر او غير موجود بوجود اخر اصلا فظهر فائدة
توسط اتحاد مفهوم العدم اذ على تقديره يكون معنى المعدوم
ما لا يكون موجودا اصلا ولا يكون التردد بينه وبين الموجود
بوجود خاص حاصرا لجله فيما اذا كان العدم متعددا فان
مفهومه رفع وجود خاص فيكون التردد بينه وبين ذلك
الوجود حاصرا من غير ملاحظة المقدمة الاجنبية وانما يحتاج
اليها اذا تردد بين الوجود الخاص وسلب الوجودات مطلقا لانفصال
ما سلب عنه وجود خاص لا يلزم ان يكون معدوما لجواز ان يكون
له وجود اخر لانا نقول على تقدير ان يكون العدم متعددا يكون معنى
العدم سلب وجود وجود كما سبق ولا يكون معناه سلب الوجودات
كلها فان قيل هذا الحصر ليس بحاصر المقصود في هذا المقام فان الغرض
ههنا حصر في الوجود ورفع الوجود عنه بالكلية لا رفع وجود خاص
بحيث لا ينافي اتصافه بوجود اخر كما لا يخفى قلنا هذا تقدير اخر

هو الله

فلا بد في اثبات المط من اخذ مقدمة اخرى اما وحدة العدم او كون الحصر
هو الحصر بين الوجود وسلب الوجود بالكلية لا سلب وجود خاص فلا بد من ذكر
ما من اخذ المقدمة الاولى اقول الشارح المحقق حمل العدم على ما
يساوق سلب جميع الوجودات كما هو المتبادر عند اطلاق لفظ العدم
فانه اذا قيل زيد معدوم لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا
بوجود اخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه
موجود بوجود غيره لنسبه العقلاء الى التناقض وما ذكره الا الفهم من
العدم معنى ينافي جميع الوجودات ثم بهذا المعنى سواء كان متحدا
في جميع المهيات المعدومة او متعددا بحسب تعددها لا يكون
الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلذلك حكم بعدم الاحتياج
الى اخذ وحدة العدم فان قلت ثبوت هذا المعنى انما هو على تقدير كونه
رفع الوجود المطلق وهو بعينه وحدة العدم قلت استلزامه لوحدة
العدم على تقدير التسليم لا يقدح في المقصود لعدم توقف الاستدلال عليه
اذ محصله انا نعقل من العدم معنى لا يجامع شيئا من الوجودات وانكار
ذلك مكابرة فلو لم يكن هناك وجود مطلق لم يكن الترديد بينه وبين الوجود
حاصرا ولا حاجة في ذلك الى الالتفات الى وحدة العدم فان قلت قال الشارح
في ذيل هذا البحث في جواب لا نسلم انه على تقدير تعدد العدم يكون لكل و
جود خاص عدم خاص يقابله ولئن سلم ان ذلك مبني على كون معناه رفع
الوجود الخاص ضرورة ان المعنى الذي ينافي جميع الوجودات لا ينافي
الوجود الخاص لثبوت الواسطة بينهما ففي كلامه اضطراب لان اوله مبني
على كون معنى العدم منافيا لجميع الوجودات واخره على خلافه قلت

قلت الشارح منع هناك لزوم المحذور المذكور اعني تحقق النقائض
بين اكثر من مفهومين على تقدير تعدد العدم وسنده الى انه
يتحقق تناقضات كل منها بين امرين فقط وعدم صحة كون
الاعدام المتعددة بالمعنى الذي ذكره اولا نقائض للوجودات
لا يستلزم محذورا اخر لا يتعلق غرضه على ان عدم صحة كونها نقائض
لها هو لثبوت الواسطة فيرجع الى الدليل الاول كما يظهر بادنى تأمل
هذا توجيه كلام الشارح واما السيد المحققين قدس سره فقد
حمل العدم على رفع الوجود سواء كان خاصا او مطلقا وجعل تقدير
تعدد العدم لكون الترديد بين كل وجود والعدم بمعنى رفع ذلك
الوجود وهو حصر عقلي فلذلك اخذ المقدمة القائلة بوحدة العدم
وانت خبير بان ما ذكره الشارح ليس بالحقيقة اقتصارا للدليل بل
تركا للمقدمة واستعمالا لمقدمة اخرى مكانها لما تظهر من التقدير حيث
اخذ قيد ان المعقول من العدم امر لا يجامع شيئا من الوجودات
فلا يستدرك في اصل الدليل فان قال الشارح انه لا حاجة الى اخذ
تلك المقدمة لظهور ان معنى العدم ذلك قلنا ظهوره ذلك لا يقتضي
الاستغناء عنها اذ يكون تمام الاستدلال الا على ملاحظتها وان حذف
في الذكر اعتمادا على ظهوره فلا يستدرك في التقدير الاول كيف
وعلى هذا التقدير لا يبقى مجال لتوهم صحة الحصر بناء على ذلك الاحتمال
وكفى به فائدة فيها من جدا قوله ويمكن ان نحمل قد هذا ما ذكره
المحشي قدس سره حيث قال ولو سلم ان السلب مفهوم واحد
لا تعدد فيه اصلا الا اصالة ولا بتعالتم المفهوم ضرورة انه

رفع المتعدد متعدد في الجملة فلم يحتج الى ان ينتظم البد بطلان الحصر
العقلي قوله لان التناقض انما يتحقق الا بين مفهومين اقول فيه
بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء
نقيض له فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين
نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له ثم ان عدم العدم
ايضا نقيض للعدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم
العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف
على تصور العدم بخلاف الوجود وجوابه التحقيق عن ذلك ان يقال
العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود حتى يكون في قوة السالبة فليس
عدم العدم نقيضا له بهذا الاعتبار لانه في قوة المعدولة السالبة
المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضها بهذا الاعتبار
هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت سلب
الوجود حتى يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الا
عتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة المحمول دون الوجود
الذي هو في قوة الموجبة قوله قبل لا نسلم ان مفهوم العدم لو قد
استدل على ذلك المصنف بعدم تمايز السلوب بذواتها كما هو المشهور
فكان ينبغي ان ينقله ويورد عليه المنع ان قبل المنع والا فيقبله
وانا اقول لو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة الى ما ليس
سلبا لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما
بتحقق خصوصية سلب آخر فان امتنع ذلك فلا يكون لنفس
مفهوميهما وذلك كما يرفع التناقض بينهما هذا وهناك

سلب الوجود

وهناك نظر دقيق وهو ان يقال ان اردتم ان مفهوم السلب المطلق
امر واحد لكن ليس نقيضا للوجود ويجوز اضافته لمفهوم
آخر بل نقيضه سلب الوجود وان اردتم اتحاد مفهوم العدم الذي
هو نقيض الوجود فمسلم والدليل لا ينطبق عليه لانه سلب مضاف الى مفهوم
خاص هو الوجود فلو كان متعددا لم يلزم تعدد السلوب بذواتها
بل بالوجودات المضاف هي اليها لا يقال السلب لا يضاف حقيقة الا
الى الوجود وان اضيف ظاهرا الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية
ذاتها من دون اعتبار ثبوتها في نفسها او لغيرها او ثبوت غيرها
لها فالسلب الى اي مفهوم اضيف فهو بالحقيقة مضاف الى الوجود
فهو نقيض الوجود فاتحاده يدل على اتحاده لانا نقول
هب انه كذلك لكن الايراد باق بحاله لانه لا يلزم من تعدد العدم
تمايز السلوب لذواتها بل بالوجودات التي هي مضافة اليها فتامل
قوله والتقسيم انه لا يلزم ان لا يكون الفرض بشرا ... جميع
الوجودات وما ذكرنا من شمول المقسم لاقسامه كاف في التقابل
ولا يضر عدم شموله لافراد الممكن اذ ليس مطلق ...
هو لا يصدق عليها اصلا فان وجه السؤال انه يجوز ان
لا يكون الوجود مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود الواجب
ووجود بعض افراد الجواهر والاعراض دون وجود البعض
الاخر منها فيصح تقسيم الموجود الى وجود الواجب ووجود الممكن
ثم تقسيم وجود الممكن الى وجود الواجب ووجود الجوهر
ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجواهر والاعراض

خارج عن المقسم قلنا هذا لا يصح توجيهاً لكلام الشارح فان
تلك الوجود ان ليست افراداً لقيد القلم على الممكن بل هي مضافة
الى افراد قيد القسم فلا مدخل له في هذا الايراد للمحقق فالقائل بان
المقسم لا يلزم شموله لجميع افراد قيد القسم لجواز ان يكون
قيد القسم اعم من المقسم نعم هو شبهة على خيال آخر ولا يصح حمل كلام
الشارح عليه لانه تكلف تام وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى
الاعم في التحقق لا بحسب الصدق حتى يكون المعنى لجواز كون قيد
القلم اعم من المقسم بحسب التحقق فلا يلزم اشتراك الوجود بين
وجوداتها وهو مع ذلك مندفع بانه خارج عن عناية وهو ان نظر الى
التقسيمين تقسيم وجود الجوهر ووجود العرض الى اقسامهما
فيكون الاقتصار على التقسيمين سلوكاً لمسلك الاكتفاء الشائع
في الكلام والقرينة عليه انه لو لم يحمل على ذلك لكان تقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ضائعاً كما لا يخفى عند
ادنى تامل ولا يريبك انه حينئذ يكون عين الجواب الثاني لان الثاني
مبني على التقسيم الاول كما هو المتبادر من اطلاق لفظ التقسيم
على ان ذكر الاحتمالات البعيدة عن الطبائع المستقيمة في مقام
التنبيه على ما سنذكره الغرض منه رفع الاحتمالات المتبادرة
الى الوهم التي تغلب من احتمالها العقل الى الجزم بما يتنبه عليه فابق
هذا المقام فرعاً خرّ فيه الاقدام قوله فلان المركب لا بد له
من الانتهاء الى البسيط اقول لا يخفى انه على تقدير كون اجزائه عقلية
ولم يتعقل مفصلة لا يلزم الانتهاء الى البسيط فان المركب منها

منها ما هو متنوع ههنا وخارجاً لا انفكاك لوجود التركيب يستلزم الا
نتهاء الى البسيط اذ لا معنى له الا اجتماع البسائط غاية الامر
انه اذا كان المركب موجوداً اقتضى البسيط الموجود واذا كان
معدوماً لم يقتض وجوده لانا نقول معنى التركيب العقلي ان
للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء العقلية فتلك الاجزاء
في الحقيقة اجزاء تحليلية فان المرتب لا يحتاج الى النهاية في الوجود
اصلاً اما في الخارج فظاهر واما في الذهني فلانه يمكن ان توجد
فيه بنفسها من دون تلك التفاصيل كما يفهم من اسمه المعهود الى
ضوح له بنفسه لا يوجد من وجوههم نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي
من الوجود الذهني لان الوجود الذهني مطلق فاذا لم يكن
هذا النحو التفصيلي من الوجود لم يلزم انتهائه الى البسيط اذ
لا محذور في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام
المقادير الى غير النهاية وسنذكر لهذا تحقيقاً في بحث تجزي
الاجسام ان شاء الله تعالى قوله لان البسيط مبدأ المركب لمانع
ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ للمركب مطلقاً الى ان يقوم
عليه البرهان فان القدر الضروري هو ان المركب لا بد له من اجزاء
يتقوم هو بها واما انتهائه الى ما هو بسيط اصلاً فغير بين
بنفسه والكثرة لا بد فيها من الواحد العددي لا من الواحد الحقيقي
لجواز اشتمال الدعا احاد اخرهكذا مثلا الكثرة من افراد الا
نسان لا بد فيها من الانسان الواحد ثم الانسان الواحد
مشتمل على احاد اخر لا يكون انساناً ويجوز كون كل واحد

من تلك الآحاد الصّ مشتملا على آحاد لا يكون من نوع تلك الآ
حاد وهكذا الى غير النهاية فالاولى ان يتمسك ببرهان التطبيق
قوله وهذا غاية ما يتم النظر ان هذا اشارة الى بطلان التالي
فان ما اورده يتوجه على كلا الدليلين كما مر مفصلا ويؤيده
قوله فلا دليل على تحققه اذ لو كان الايراد مختصا بالدليل الثاني
لقال فلا يتم هذا الدليل فافهم قوله انه قد يقال انه يقول له
لا يجوز ان يقتضي النفسية بالنسبة الى بعض الماهيات والجزئية با
لنسبة الى بعض آخر والعروض بالنسبة الى آخر فانه لم يلزم في واحد منها
خرق لا يتصور فيه اقتضاء الامور المتغايرة فالجواب ان هذا
على تقدير التواطؤ غير جائز لان المتواطئ لا يختلف بالذاتية
والعرضية ضرورة انه ح يكون اولى بالنسبة الى ما هو ذاتي له فلا
يكون متواطئا فظهر انه انما يتصور على تقدير التشكيك فيرجع
الى ما ذكره الشارح كما نفصله بعد قوله وانما يلزم ان لو كان
الوجود متواطئا الخ لا يخفى ان مقتضى المفهوم الواحد لا
يختلف عنه سواء كان متواطئا بالقياس الى افراده او مشككا
والحق ان يحمل كلام الشارح على ما ذكرنا من اقتضاء الوجود
النفسية بالنسبة الى بعض والجزئية بالقياس الى آخر والعروض
بالقياس الى آخر فح يظهر الفرق بين صورتي التواطؤ
والتشكيك لانه لا يتوجه التعرض للاقتضاء فان الوجود
على تقدير التواطؤ لا يكون نفس البعض وجزء الآخر وعارضا
لآخر سواء كان ذلك الاختلاف مقتضى الذات ولا اختلاف

بخلاف ما اذا كان مشككا لانا نقول حاصل استدلال المعلل
هو ان يكون الوجود اما ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية
او يقتضي العروض وعلى التقادير يجب ان يكون كذلك بالنسبة
الى الجميع فاجيب عنه تارة بمنع المنفصلة واخرى بتسليمها
ومنع الملازمة اذ لا وجوب كونه كذلك بالنسبة الى الجميع
لجواز ان يقتضي الدخول او العروض او النفسية بالنسبة
الى البعض دون البعض فلا يلغو صلا فيما لا يعرف هذا ولكن
يرد عليه انه اذا كان الوجود بذاته مقتضيا للاحوال الثلثة
كان كل حصة من حصصه متصفا بتلك الاحوال فيكون وجود
الواجب اي الحصة المعينة مثلا عارضا للبعض لماهيته وجزء البعض
لامتناع تخلف مقتضى الذات عنها قوله واقوى ما ذكره الخ
اقول التشكيك اما بالاولوية او الاقدمية مثلا او بالاشدية او بالزيادة
والنقصان اما انتفاء الاولين في الذاتيات فلاستواء نسبة
الذاتي الى الجميع ما هو فرد له بمعنى انه لا يطلق بالاولوية والا
قدمية وهذا ضروري ولا يخفى انه لا يتوجه عليه النقض بالعارض
لجواز كونه اولى بالنسبة الى البعض بان يكون مقتضى ذاته وقد
بان يكون اتصافه به علة للاتصاف الآخر به ولا يمكن مثل ذلك في الذاتي
وهو ظاهر والذاتيات غير مجعولة واما انتفاء الاخيرين فلان
الاشد والازيد اما ان يشتمل على شيء ليس في الاضعف والانقص
والاضعف والانقص اولا وعلى الثاني لا يكون فرق بينهما وعلى
الاول اما ان يكون ذلك الشيء معتبرا في الماهية اولا وعلى الاول فلا تشكيك

لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية ضرورة انتفاء الماهية
بانتفاء جزئها وعلى الثاني لا يكون الاختلاف ذاتيا بل يكون في
الخارج وهو خلاف المفروض ولا شك ان النقض بالعارض لا يتاتى
ههنا اذ فيه على التقدير الاخير لا يلزم خلاف المفروض فان
قلت اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين كالسواد مثلا
فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالآخر
سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس
السواد او اجزائه لزم التشكيك في الماهية والذاتي وان كان
في امر عرضه وهذا خروج عارض لهما لم يكن التفاوت بين
الشيئين في السواد بل فيما يعرضه وهذا خلاف المفروض على
انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهكذا الى السواد فلابد اما ان
يتحقق نفس الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات بل كما فرض ثم والتفاوت في عارضهما خلاف
المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الآخر ضرورة
ان الماهيات المتباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف
مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد قلت الغرض ان المختلف
بالشدة والضعف مشتركان في الماهية الجنسية مختلفان بالفصل
المنوع عندهم فان الشدة والضعف مستندان الى نوعيهما
والمقول بالتشكيك هو المفهوم المشتق من الجنس بالنسبة الى موضوعيهما
كالاسود مثلا بالقياس الى الجسمين وذلك مفهوم واحد قول
ومعنى كون احد الفردين اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة

بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بضرب من التحليل خبر ان
الاوهام التي تذهب الى ان السواد القوي مثلا له من امثال السواد
الضعيف ومعنى الازيد ابصر كونه اكثر الحيثية الا ان الامثال المنتزعة
في الاكثر ليست اجزاء متباينة في الوجود ولا في الوضع او فيهما معا
فالتفاوت بين العارضين بالذات بمعنى ان احدهما ازيد واشد
من الآخر لا بمعنى ان تحقق الجنس كالسواد في هذا المثال في احدهما ازيد
والشديد من الآخر اذا لقيت ذلك ظهر لك اندفاع الايرادين فتدبر
تعلم ان زيادة تحقيق التشكيك بحيث يندفع وجوه التشكيك التي
ههنا تعرفها من احديهما ان الذاتيات لا يقبل التشكيك وقد
مر دليله انه ان الاشد والاضعف مختلفان بالماهية ودليله ان
ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط اذ في كل مرتبة من مراتب الشدة
والضعف يمكن تحقق اشخاص كثيرة وبعد ذلك فيكون ذلك الامتياز
بالعوارض او بالذاتيات فحكمه حكم سائر الحقائق التي يحكم باختلافها
نوعا فان الاحتمال قائم فيهما والامر على منهج على قوي الحدس
البصائر اذا تمهد ذلك فالتنقيض بالذراع والذراع هنا ان اورد في
المقام الاول فلا يتوجه الا اذا ثبت ان مقداريه احدهما ازيد
من الآخر وذو نحو حط اسم التعاند بل احدهما ان يتبين الآخر لا
مقداريتهما كما قال الشيخ في قاطيغورياس يا من الشفا في فصل خواص
الكم بعد ما حقق ان لا انفصال فيه وكذلك ليس في طبيعته ان تقبل
الاشتداد ولا التنقص ولا ازدياد ولسنا نعني بهذا ان كمية لا يكون
ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون ازيد واشد في انها كمية

فاخرى مشاركة لها فلا نسلم انه تلك الشبه مثلث ولا ان بعينها شداء بعينه
فزاد بعينه ولاحظ انه خطينه اى اشدية انه وبعد واحد من خط
اخر وان كان من حيث المعنى الاضافى انه محمد عن الطول الاضافة
ثم قال والفرق بين هذا الكثير والازيد وبين الانقص والازيد
الذى يمنع كونه فى الكمية ان هذا الازيد يمكن الكثير فيلحقه مثل
حاصل وزيادة والاكثر والازيد الذى يمنع لا يمكن فيهما ذلك قال
فى الفصل السابق عليه واعلم ان الكثير بلا اضافة هو العدد والكثير
بالاضافة عرض فى العدد وكذا القول فى سائر ما يشابه ذلك
هذا وكتب الحكماء مشحونة بنظائر ما نقلناه من الشفاء وان اورد
فى المقام الثلثة فلا يخلص عنه الا بان يلتزم انهما مختلفان بالماهية
كما فى مراتب الاعداد وهو يخالف ما فرعه من ان القسمة الفرضية
انما يكون الى اجزاء متفقة فى الماهية او نقول بين الزيادة و
النقصان فى الاعداد وبينهما فى المقادير فرق بان يقال ان الاول
يستلزم الاختلاف بالماهية دون الثانى فتامل فان قلت نحن
نعلم ان القدر الزائد فى الذراعين ليس الا فردا من ماهية المقدار
موجودا اما بالفعل كما فى الذراعين المنفصلين او بالقوة كما
فى الذراعين الذين هما متصل واحد قلت نعم ولكن ليس الزيادة
فى ماهية المقدار فان صدق تلك الماهية على الفردين على السواء
بل فى العارض فان كونه على هذا الحد او على حد اخر امر عارض لماهية
المقدار يتبعه عارض اخر هو نسبته الى ما هو على حد اخر بالزيادة و
النقصان فعليك بالتوجه اللائق مع التجرد الفائق لينجلى عليك وجه

وجه التحقيق عن جلباب البيان وينجلى لك صبح الصدق عن افق
العيان ولقد اطنبنا الكلام وبقى بعد خبايا فى زوايا المقام و
عسى ان ناتى عليها فى رسالة تحقيق التشكيك ان شاء الله قوله
ليس المدعى الى قوله مما لا سبيل اليه غرض هذا القائل بيان ان لا
ايراد اشكال فلا يرد عليه ذكر قوله فلانا لا نسلم ان التعقل هو الوجود
الذهنى فيه خلط اذ هو مدخ فوظيفة الاثبات لا المنع قوله
لكن لا يلائم كلام المتن اه اقول يمكن ان يحمل التعقل فى كلام المتن
على التصديق من غير بعد كيف وقد قسم بعضهم التعقل الى التصور والتصديق
قوله وكلام الشيخ صريح فى خلافه اقول قول القائل كما يفهم من
الشيخ لا ناظر الى جواب هذا السؤال وتوجه الاعتراض على ما ذكره كما لا يخفى
على من نظر فيه قوله اقول هذا انما يكون فى اقول لا استدراك فيه ذكر
على القائل بل لانه قال هذا الدليل لو تم وتوقف تمامه على المقدمتين لا
يقدح فى صحة ما ادعاه اذا كان استدراكا لو احتاج بعد التمام
الى المقدمتين وان حمل كلامه على ان تمام الدليل يتوقف على المقد
متين حتى يكون تفصيلا للكلام فلا استدراك عليه كان خذ والط
لا بسمه فى بعض النسخ نعم بعد ان يتم المقدمتان قوله والثانى ان
هذا الفرد معلوم لنا اما بالكنه او بوجه يمتاز عن جميع ما عداه
اقول على التقديرين يظهر ان يكون معلوما لنا ولا يعلم انه معلوم
اما على الثانى فلان تصورنا الانسان بالضاحك مثلا فانا نعلم انه
يوجد عينا زعن جميع ما عداه ثم اذا تصورنا بالحيوان الناطق يكون
الانسان معلوما فى علم ان الشئ المعلوم بوجه الضاحك معلوم لنا

بان ما علمناه في تحديد الضحك هو الحيوان الناطق نعم انا نثبت على هذا
التقدير المغايرة بين تلك الماهية وذلك الوجه فقط واما على الاول
فلانا اذا علمنا الشيء بالكنه ولم نعلم انه كنهه فربما يكون معلوما
بكنهه عند تصور شيء ولا يعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا
الحيوان الناطق ولم نعلم انه كنه الانسان فانا نشك في كونه
وعلمنا الحيوان الناطق بالكنه فانا نشك في ان
الانسان معلوم بالكنه عند
معلوما بالكنه فاذا تعقلنا ماهية مثلا بالكنه هو كنه الانسان
تعقل لجهلنا بان الحاصل
فيجوز عندنا ان يكون وجها من وجوهه وعلى هذا فلا نعلم
عند تعقله بالكنه
ان كنه الانسان غير معلوم لنا عند تصوره بالكنه مثله وكذا الانعدام
لجواز ان يكون معلوما ولا نعلم انه هو فلا يحصل لنا العلم
بمغايرة لكنه الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق
ولم نعلم انه كنهه نعم لو علمنا مغايرته ان ذلك كنهه لاندفع
ولعل مراد الشارح هذا ولا ينافي مثل ذلك في التقدير الاول
كما لا يخفى بل غاية التمحل ان يقال المراد بالوجه الوجه الذي
يمتاز به عما عداه في التعقل ولا يخفى ما فيه من التكلف و
التعسف ويمكن ان يقال لا يلزم من توقفه على المقدمتين ان
لا يتوقف على غيرهما فيندفع الايراد على تقدير كونه متعقلا
بالكنه اذ يتم بانضمام مقدمة اخرى هي العلم بكونه كنهها و
يبقى الكلام في التقدير الآخر فانه لا يكفي المطلوب بعد الفهم اصلا
قوله لجواز ان يكون الخ لا يقال على تقدير ان لا يكون
معلوما لا يجوز ان يكون معلوما لامتناع اجتماع النقيضين
لانا نقول على تقدير ان لا يكون معلوما يحتمل عند العقل ان

ان يكون معلوما ولا منافاة بين انتفاء الشيء في الواقع واحتمال
ثبوته عند العقل قوله والبصر اذا لم يكن لي اقول معنى تصور الشيء
بالكنه ان يكون هو بنفسه متمثلا في الذهن وفي التصور بالوجه
هو ان لا يكون متمثلا بل ما يصدق عليه لكن يتوجه ان النفس الى ما يصدق
هو عليه فالمراة والمرئي في الاول متحدان بالذات وفي الثاني
مختلفان بالذات متحدان اتحادا ما بالعرض وتحقيق
ذلك ان اتحاد الشيء بما هو في حد ذاته اقوى من اتحاده با
لعرض الصادق عليه فان الاول اتحاد بالذات والثاني اتحاد
بالعرض ومصداق ذلك الاتحاد هو فيما هو مبدا الاشتقاق
حقيقة واعتبار ومفهوم هو هو مطلق الاتحاد وهو مشترك
بين الذاتيات والعرضيات الا ان مصداق الحمل فيهما مختلف فاذا
وجد فرد من الماهية في الخارج كان ذاتياته موجودة فيه بالذات
وعرضياته موجودة فيه بالعرض فان الوجود العارض للماهية الموجودة
للوجود ليس عارضا للعرض فانه مغاير له بحسب الماهية والحمل
على الاتحاد والارتباط به فيتصف بالاتحاد به بوجه ما نظيره اتحاد
القطن والثلج مثلا من حيث عارض وكما ان وجود الماهية في الخارج
ينسب الى عرضياتها بالعرض كذلك وجود عرضياتها في الذهن
ينسب اليها بالعرض اذا التفت النفس بها اليها اي لاحظها بحيث
ينطبق عليها فبينهما تعاكس في الوجود يعني اذا التفت الى علمت ما
في كلام الشارح وكذا اذا كان الجنس والفصل منصوصين با
لعارض كانت الماهية ايضا كذلك ضرورة فان الماهية عين الاجزاء

بالاسر مجملا وكان ينبغي ان يقول اذ لم يكن تعقل اجزائه الا

بكنهها قوله او معناه ان شيئا مالك اذا اخذت القضية سالبة

لم يكن حكما باجتماع النقيضين اذ صدق السالبة لا يقتضي

صدق العنوان على افراده في نفس الامر بل قد يكون صدقها بسبب

انتفاء صدق العنوان واذا اخذت معدولة تصدق قولنا السواد

ليس بموجود معدولة ثم عند الخصم فيتامل قوله كان مناقضا لتلك

القضية يعني اذ الصادق في نفس الامر بعنوان السواد سواد

بالضرورة ما دام موجودا باحد الوجودات اذ السواد المعدوم

مطلقا ليس سوادا على ما تقرر من ان صدق الموجبة يستدعي وجود

الموضوع وان السالبة يصدق بانتفائه فاذا كان

الوجود عين السواد كان الصادق ان السواد سواد ما

دام سوادا وقولنا السواد ليس بموجود على التقدير في قوة قولنا

السواد ليس بسواد وهو لا ينافي ما هو صادق ولا ينافيه بل المنافي

له السواد ليس بسواد حين ما هو سواد وهو ليس عين قولنا السواد ليس

بموجود انما يصدق وكلاهما لو انما يكون عين قولنا السواد

ليس بموجود انما يصدق في السواد المعدوم وهو كاذب ليس موجودا

ليس بسواد وقولنا السواد سواد انما يصدق في السواد الموجود

وهو كاذب سواد فهو موجود والجواب ان هذا انما ياتي على تقدير

المغايرة اذ على تقدير العينية لا يتاتى ان يقال الصادق على ما هو سواد

المقيد بالوجود فيخرج المعدوم بقيد الوجود اذ فيه اعتراف

بمغايرة الوجود للماهية حيث صار التقييد بالوجود مخصصا للسواد

السواد بل على هذا التقدير لا فرق بين المقيد والمطلق فلا فرق

بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل

سواد فهو سواد ولا بين قولنا كل سواد فهو سواد حين

هو موجود وقولنا كل سواد فهو سواد ومن ههنا تبين ان

سلب الشيء عن نفسه انما يستحيل على تقدير الاتحاد لا على تقدير

المغايرة وما قيل في الجواب ان مآله الى سلب الوجود ان اراد به

الملازمة فغير نافع وان اراد الاتحاد فلم يكن قال الوجود المغاير

للماهية عندهم فلا يكون سلبه عين سلبها وان اراد انه لا يتحقق

سلب الشيء عن نفسه وانما المتحقق سلب الوجود وتسميته سلب الشيء

عن نفسه مجازا فذلك على تقدير التسليم قادح في اصل مطلوبه اذ

هو اثبات التنافي اذ هو فرع كون النسبة بين الشيء ونفسه

متصورة فتدبر قوله ويمكن ان يجاب اه اقول مرادهم من الوجود

الموجود على طريق المساهلة المشهورة لما يدل عليه ظاهر التعريف الذي

نقل المصنف في اول الكتاب كيف لا ومغايرة مبدأ الاشتقاق للمهيات

مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والتصرف كون الوجود زائدا

بمعنى عنها الا بناء في عروض الوجود لها ولا يستلزم اشتغالها

فيها ولا يستلزم اشتغالها في كونها موجودة اعترض

بعضها لما اعترف به وقد صرحوا بان وجود الواجب عينه

كما سيصرح به الشارح ولا شك انه ليس عين مبدأ الاشتقاق

فان الواجب موجود لا وجود بالمعنى الذي عتبره فان

قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض

لغيره قائم بنفسه موجود بعروض الوجود له وهو الواجب
وسائر افراده قائم بغيره غير موجود فلم لا يكون الواجب
موجود البعض فان كونه وجود الا يقتضي كونه موجودا فنتذكر
سائر الماهيات في ان وجوده بسبب امر عارض له وهو حصة الوجود
المطلق والتحقيق ان صدق الحمل قد يكون بسبب اتصاف الموضوع
بمبداء المحمول وقد يكون بخصوصية ذات الموضوع من غير ان
يكون هناك امر زائد مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني
حمل الانواع مثلا او حمل زيد على نفسه وحمل الموجود على الممكنات
من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني من حيث انه لا يقتضي
امرا زائدا على خصوصية ذاته فلا نزاع موجود بذاته من غير
افتقار الى امر اخر يعرضه بخلاف غيره من الماهيات فان صدق
حمل الموجود عليها بواسطة عروض حصة من الوجود لها
فالموجود المطلق والوجود المطلق والوجود الخاص هناك
مغائر للماهيات واما في الواجب فالاول لان مغائر ان لم
ضرورة دون الثالث لا نتفائه هناك فانه عين الذات
فيتم بحثنا بانه كونه مطابق الحمل ومحقق صدقه فيصح ان
يقال ان ذاته فرد من الوجود المطلق بمعنى ان ما هو
اثر افراده العارضة للماهيات يترتب عليه كما انه
فرد من الموجود المطلق بهذا الامر مغائر له بل لذاته و
سيجي تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله او وجودها فالتوقف
على تقدير النظر بهذا الشق ان يقال فتحصيل الحاصل لا

اذ المغايرة لا يستلزم التوقف اصلا وح فالجواب منع
استحالة التحصيل الحاصل بنفس ذلك التحصيل انما المحال
تحصيله مرة اخرى قوله لان ثبوت شئ لاخر في الخارج الى ان
قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا
يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف
اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
او بان يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لا
حظه العقل صح له ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف
الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان
هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف
ضرورة انه ما لم يكن الشئ موجودا في الخارج مثلا لم يصح
انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد
ينتزع من الموجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا
يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع من الموجود
الخارجي امورا اضافية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه
بها وصفا مطابقا صادقا وفيه لهذا زيادة بسط ان شاء الله
قوله فان الشئ ما لم يثبت في الخارج اولا الى قوله ان ههنا قد
وان خاجا لخاجا اقول فيه بحث اما اولا فبالنقض باتصاف
الهيولى في الخارج مع ان الصورة متقدمة عليها في الوجود و
يمكن ان يدفع بان المتقدم على الهيولى ذات الصورة
واتصاف الهيولى بالصورة بها متاخر عن وجودها ولكنه نظر

نظر حكمي والتحقيق ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انه الصورة
ما يتوقف على وجودها الخارجي وان كان متأخرا عن وجودها
الذهني وبهذا الاتصاف ليس خارجيا والاتصافها بالصورة من
حيث انها معينة متأخرا عن وجودها الخارجي فيكون الهيولى
قد تتصور بوجود وجدت فتصورت بهذه الصورة المعينة وهو
معنى قولهم الهيولى محتاج الى الصورة في الوجود والصورة محتاج
اليها في التشخص واما ثانيا فلانه لو صح ذلك لكان اتصاف الماهية
بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما
في الخارج او في الذهن على التقديرين يلزم كونها موجودة
مرات غير متناهية مترتبة والجواب بان هذا انما يلزم في الامور الاعتبا
رية لان الوجود امر اعتباري لا يجدي نفعا لانه لو كان الاتصاف
بالوجود الخارجي في الخارج لم يلزم ان يكون له قبل ذلك الوجود
وجود خارجي اخر وهكذا وهذا ابطل تسلسل الوجودات الخارجية
التي هي امور اعتبارية لا في الوجودات الخارجية فان قلت الشيء
الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد يكون له وجودات
متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او في اذهان متعددة
فالمحذور هو تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجود
وهذا المحذور لا يتأتى في الذهني لجواز التعدد فيه قلت الشيء
الواحد اذا وجد مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذه الحالة
الا وجود واحد في ذهننا فان توقف اتصافه بهذا الوجود على
اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو

وهو باطل بالوجدان كما مر او في ذهن آخر وننقل الكلام اليه
والحاصل انه اما ان يكون موجودا في مدرك واحد او في مدارك
غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم
قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك واحد لا يكون له في هذا الزمان
في ذلك المدرك الا وجود واحد وبهذا ان لم يكن اجلى من عدم
تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس باخفى منه والثاني ايضا
ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وعلى تقدير تسليمه يبطل
ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجود
ات فيها ترتب لكن اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي
كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية فافهم لا يقال اذا اجري
الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يتمش هذا الجواب اذ لم
يمكن ان يقال اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على
اتصافها قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها قبل الاتصاف
بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما
في ضمن الاتصاف الخارجي او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في
ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه واعلم
ان هذا الكلام كله بناء على ما سبق من تحقيق الاتصاف و
التحقيق انه ليس في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك
الامر المسمى بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك
الامر ويصفه به ومطابق هذا الحكم ومصداقه عين تلك الماهية
العينية كما ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسان نحو

ثابتة له مع أن مصداق الحكم ومطابق الحمل ليس إلا ذات زيد وقس عليه
الموجودة في الذهن فإن قلت ما الفرق بين الوجود والذاتيات
مع أن كليهما منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في
انتزاع الذاتيات بخلاف الوجود ونظائره إذ لا بد فيه من
ملاحظة أمر آخر مثل وجود علته أو آثاره إلى غير ذلك قوله فنقول
إذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن فالمهية من تلك الحيثية لا تكون
إلا في الذهن ضرورة فما ثبت لها من تلك الحيثية لا يترتب عليها إلا
في الذهن والتمثيل بالجسم غير مطابق له لأن الأعراض التي تعرضه
في الخارج لا تعرضه من حيث إنه جسم فلو كانت عارضة له من حيثية
الجسمية لم تكن عوارض خارجية والنقض بقيام الأعراض بمحالها
غير وارد لأن الجسم لا بشرط البياض ولا بشرط السواد موجود
في الخارج بوجود مغاير لوجود البياض والسواد سابق على
وجودهما بخلاف ما نحن فيه فإن المهية لا بشرط الوجود ولا
بشرط مقابله ليس لها وجود في الخارج مغاير لوجودها الوجود
فإن قلت المهية لا بشرط الوجود والعدم موجودة في الخارج
على ما قرر في موضعه من أن قيام الوجود بالمهية من حيث هي قلت
نعم ولكن بنفس ذلك الوجود فليس لها في الخارج وعلى هذا فتوجيه
كلام هذا القائل أن تلك الحيثية لا تثبت لها إلا في الذهن
فالمهية من تلك الحيثية لا تكون إلا في الذهن مع قطع النظر عن
عارض المسمى بالوجود فلا يترتب عليها إلا في الذهن قوله بل قيام
بالجسم من حيث هو فوق قد علمت أنه ثم فإن الجسم لا بشرط

لا بشرط البياض ومقابله موجود في الخارج بوجود سابق على
وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بتلك الحيثية و
أما المهية من حيث هي فلا يوجد في الخارج إلا بالوجود العارض أي
من تلك الحيثية غير موجودة في الخارج فلا تثبت لها من تلك الحيثية حيثية
كونها لا موجودة ولا معدومة فإن قلت الجسم في الخارج فكيف يكون
في الخارج لا أبيض ولا لا أبيض قلت هو في الخارج أبيض بحقيقة
البياض فيه ولكنه في مرتبة الوجود السابق على البياض لا أبيض
ولا لا أبيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لأن المستحيل
ارتفاعهما عن نفس الأمر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب فإن الا
مور التي ليس بينها علاقة التقدم والتأخر والمعية ليس بعضها في مرتبة
الآخر وجودا ولا عدما وتفصيل المقام أن حيثية الإطلاق عن العارض
إنما تثبت في مرتبة سابقة على ثبوت ذلك العارض وليس للمهية
الخارج مرتبة سابقة على مرتبة وجودها لكن لها في الخارج مرتبة
سابقة على مرتبة اتصافها بالعوارض الخارجية فلا يكون حيثية الإطلاق عن
الإطلاق عن مثل البياض فليتأمل قوله لا تترتب عليها في الوجود
الخارج بديهي وما ذكروه تنبيه فلا يرد أنه إن أريد بالآثار والأحكام
في قولهم الوجود الخارجي ما هو مبدأ الآثار ومصدر الأحكام
الآثار والأحكام الخارجية لزم الدور وإلا دخل فيه الوجود
الذهني فإنه أيضا مبدأ الآثار والأحكام الذهنية كالمعقولات
الثانية ولا يحتاج إلى الجواب بأن الآثار الخارجية ما يترتب على
المهية في الخارج بمعنى أن استتباعها لها في خارج الذهن ولا

بعتبر قيد الوجود الخارج فلا دور وعلى ما في هذا الجواب من المناقشة
ولا الى الجواب بان معنى ترتب الاثار عليه كونه فاعلا والوجود
الذهني لا يكون فاعلا فان عدم كون الوجود الذهني فاعلا
مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرح بان الغاية يجب وجودها
الذهني علة فاعلية لفاعلية الفاعل نعم فاعلية الامر موجود في الخارج
قوله فيجب ان يحمل الدعوى بالكلية اقول على تقدير انحصار الوجود
في الخارج لا يلزم كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم
من تفسيره الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا
التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس
الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية حينئذ نعم لو
لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد
الذهنية كان لما ذكره وجه لكن لا يخفى ان المحقق لو كان كذلك لم يصدق
الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي والخواص معنى قول المصنف لا بطلب
الحقيقية انه لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى ان لا يكون
لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم بالكلية كما انه لا يتحقق قضية
يكون الحكم فيها على ما هو فرد للموضوع بحسب ما يتم نحو ان الناس من
الوجود كالوجود اللفظي مثلا وليس لاعتبارها فائدة قوله واعترض
ثم ابدلكر على السالبة المتاخرون اعتبروا قضية سموها سالبة
المحمول وزعموا ان موجبتها لا يقتضي وجود الموضوع وانها مساوية
للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق بينها وبين السالبة
انا في السالبة نسلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول

التنزيل والمحصل كلاهما للامام وناقدهما هو المحقق الطوسي

المحمول نرجع ونحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس ب
ومعنى سالبة المحمول ج هو ليس ب ويتفرع عدم اقتضائها وجود
الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق سلب ب عن ج فيصدق
على ج انه متنوع عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس عنه متنوع عنه
ب فلا يصدق السالبة هو واذا صدق ان ج منتوع عنه ب صدق سلب
عنه لا محالة وانكرها المصنف في نقد التنزيل فقال اذا اخر السلب
عن الربط فهو معنى العدول سواء كان لفظ ليس مؤلفا فيه
مع غيره او لفظ لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف
والمركب يكون بمنزلة مفرد يحكم به لان القضية لا يمكن ان
يحمل على مفرد حمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه
ج على الوجه المذكور فذلك الشيء هو الشيء الذي يحكم عليه بانه
ليس ولا اوباي عبارة شئت فان جعل في المحمول السلب بمعنى
السلب حتى سلب شيء عن شيء فقد صير المحمول وحده قضية واخرج
عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود
فعلى ما تقرر بهذا الكلام واشار بذلك الى الوجود المحقق والمقدر
واجيب عنه بان المحمول هاهنا مضمون السلب كما في قولك زيد ليس
ابوه بقائم ولا يلزم منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق
بينها وبين المعدولة لما في السالبة المحمول من التفصيل اذ فيه
اشارة الى الحكم المعقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة
مثلا زيد نا بينا انه شيء ومعنى السالبة المحمول زيد نسبت ب نسبة
اقول بهذا الجواب للتحدي نفعا لان المعتبر في المعدولة كونه حرف

السلب جزء من المحمول من غير تعدد زايد فاذا سلم كون حرف السلب جزءا
منه لزم كونها معدولة سواء كان مجملا او مفصلا وما قيل من ان حرف
السلب ليس فيها جزء من المحمول بناء وما ذكروه في تفسيرها من انهم صرحوا
بانا نرجع ونحمل ذلك السلب عليه وان اصطلح اخذها انها لا تسمى معدولة
لاعتبار قيد زائد فيها فلا منافاة في ذلك لكن المقصد من اثبات
هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة تفارق المعدولة
المشهورة في عدم اقتضائها وجود الموضوع وما ذكره من
ان التفاوت بالاجمال والتفصيل لا يوثر في ذلك اذ ذلك التفاوت
انما هو في ملاحظة لانه نفس المعنى ولا يقتضي صدق احدهما
حيث يكذب الاخر بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت
الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل
منها شيئا كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا
والمحمول الذي يعتبر وثبوته لا محالة شيء ذهني فيسلب عن المعدوم
المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع للايجاب فهو موجود
اما في الاعيان او في الاذهان واغا او جنبيا ان يكون
الموضوع في القضايا بالايجابية المعدولة موجودا الا ان
نفس قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي
ذلك سواء كان نفس غير ~~عادل يقتضي ذلك~~ عادل
يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود وقد
تبين ان الرابطة الثبوتية يقتضي ثبوت الموضوع وان
لا مدخل لخصوص صيغة المحمول في ذلك والحق عندي ان المساواة

ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلمة ولا بد في ذلك على ان شيئا
من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع بيان ذلك انه لما دل
البرهان على ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر فاذا
ما من مفهوم الا ويتجه ان يحكم عليه بحكم ايجابي صادق
ذلك بل اساعا وجوده في نفس الامر فاذا صدقت السالبة
صدقت الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان المنقول
آنفا وليس ذلك مبنيا على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع
كما يتوهم بل على ان الوجود الذي تقتضيه ذلك الايجاب هو الوجود
في نفس الامر وجميع المفهومات مشاركة في ذلك الوجود فان قلت
لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن بالامكان العام على شيء
بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لا شيء لا ممكن بالامكان العام فلا
وجود لموضوع هذه القضية اصلا فيجب ان لا تصدق بناء على
ما ذكرت من اقتضائها وجود الموضوع ح ينتقض كثير من قواعد
عدهم ككون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس الموجبة
الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهو الذي
حداهم على اثبات الموجبة السالبة المحمول فالحكم بانها لا تستدعي
وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق حقيقية
على ما ذكروه في المحصورات المطلقة اعني كل ما لو وجد لكان لا شيئا
فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا بذلك وبه يندفع النقض كما
لا يخفى على المتدرب فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية
للسالبة لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع

وعدم اقتضاء السالبة له بل أقام ابلغ منه هذا الاقتضاء
وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت
السالبة على هذه الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح في
المساواة الواقعية بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض
الى استثناء شيء من الموجبات عن الحكم باقتضائها وجود
الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر فاحفظ هذا التحقيق فانه
بذلك حقيق **قوله** اذ لا يبعد ان يقال الخ اقول يجوز ان يكون للشيء
وجودان كلاهما ذهنيان لكن احدهما لا يكون منشأ للآثار
والآخر يكون وجودا في الخارج لترتب الآثار كما قرره صاحب هذا
الجواب فكيس في العلم فاطلق الوجود الخارجي ههنا وان اريد به
ما ذكرنا ولكن ما يجد وجوده بترتب الآثار فلا يبقى على مفهوم
ما ذكره من لوازم التمهيد فافهم **قوله** وبهذا التحقيق الخ اقول
هم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في الذهن به وصرحوا بعرضيتها
ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في الخارج
وصرحوا بانه لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضا بناء على
ان العرض هو الموجود في الموضوع لا ما يكون في موضوع اذا
وجد في الخارج كل ذلك مصرح به في كتب الشيخ وغيره فما ذكره لا يصلح
لتوجيه الكلام **قوله** اذ المراد بالجوهر الخ على ما حققه من ان ذلك
الا ليس قائما بالنفس لا حاجة الى قوله اذا وجدت في الخارج فانه
حال كونه موجودا في الذهن ايضا ليس في موضوع ضرورة ان المراد
بالموضوع في التعريف موضوع عنده وهو ليس موجودا في موضوع عنه

في موضوع على ما حققه لان النفس ليس موضوعا له عنده لانه
ليس قائما به كما صرح به **قوله** وثانيهما موجود الخ وجود الامر الكلي
في الخارج ثم نعم اتصاف الشيء في الخارج به مسلم ولا يلزم منه
وجوده فيه كما تقرر **قوله** فيشكل الخ اقول لم لا يجوز ان يكون
عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور
العينية نظير ذلك ان المحققين كالطوسي وغيره صرحوا بان العدد
امر اعتباري مع تقسيمهم الكم الى المتصل والمنفصل مما تحته تقسيما فرضه
في محله **قوله** وعلى هذا التحقيق الخ اقول هذا القائم بالذهن ان
كان مغايرا للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فرق بينه
القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه فيها عاد الاشكال
الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما يعلم انتفاؤه عنه قطعا و
الاشكال الثاني ايضا وهو ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون
كيفا بالحقيقة فان قيل القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية
بنفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به حقيقة كما
هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا لا بد من اثبات وجود الاخر
مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نسلم الا
وجود الماهية المعلومة في الذهن مكيفة بالعوارض الذهنية
ثم العقل يلاحظها من حيث هي بدون تلك العوارض وبالجملة ما ذكره
تمويه احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل **قوله** فيه بحث
الخ اقول لا نقرر ان الحركة تستلزم ان يكون للمتحرك في كل آن
فردا من المقولة التي فيها الحركة لا يكون قبل ولا بعد فلا محالة يكون فرد

تلك الافراد موجودة بالقوة كما صرح به الفارابي وغيره لا بالفعل والا لزم
تعاقب الانات وكون الامور الغير المتناهية هذه الموجودة المترتبة محصورة
بين الحاصرين فلو وقع الحركة في الوجود لزم كون الوجود بالفعل فلا يكون
المتحرك بها فيها بالفعل وبهذا يظهر ان لا علاقة للهيولى الحركة في الصورة
واما جواز تبدل الوجود على نحو تبدل الصور اعني دفعة لا على سبيل
التدريج فليس الكلام هنا فيه بل المطر هنا نفي الحركة فيه كما
صرح به الشارح فلا يرد ما اورد عليه فان قلت يلزم من هذا
ان لا يكون للمتحرك الاين مكانا بالفعل ولا للمتحرك الكم بالفعل وهو باطل
بالضرورة قلت انما يتصف المتحرك بالفعل حال الحركة بالتوسط بين
تلك الافراد وذلك التوسط حالة بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
والقدر الضروري هو ان الجسم لا يخرج عن تلك الاعراض والتوسط
فيها واما انه لا يخلو عن افرادها بالفعل فليس ضروريا ولا مبرهنا
بل البرهان على نقيضه كذا افيد وقال الشيخ في الشفاء بعد ما حقق ان
لا حركة في الجوهر لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل وتكون
جوهرا موجودا بالفعل فان كان هو الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل
موجود الى ان حصول الجوهر الثاني واذا كان جوهرا غير الذي
منه والذي يكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز
جوهران والكلام فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة منه ولا
يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الهيولى بعينها جزء فيها
الى وجود صورة بالفعل في الصورة اذا وجد حصلت هي بها بالفعل
فوجب ان يكون الجوهر الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض

بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانها مستغنية عنها
في قوام الموضوع بالفعل قوله فانه ليس تبدل الاسم لا يجوز ان
يكون شيئية القطع مثلا من حيث انه مؤلم وهو امر وجودي لا بد
لنفيه من دليل واذا لم يتم في مادة القطع لم يثبت الكلية قطعا الخ
يقال لو كان شيئية الالم لكان القطع الغير المؤلم بجذر ونحوه غير
شيء لانا نقول لا ندعي انحصار شيئيته في ذلك فلا يلزم ما ذكرتم بل
نقول الالم شيء لذاته لا بد لنفيه من دليل فان قيل شيئية الالم ليس لكونه
ادراكا فانه كمال المدرك بل لكونه ادراكا للمنافي فيرجع الى العدم
قلنا شيئيته لكونه ادراكا للمنافي وهو امر ثبوتي متعلق بامر عدمي
وذلك الامر الثبوتي الخاص شيء لذاته وان كان متعلقه ليس بشيء فانه
لا شك ان تفرق الاتصال شيء سواء ادرك او لم يدرك ثم الالم المترتب
عليه شيء اخر وضرر اخر بين لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق بدون
الالم لم يكن بهذا الشر الاخر والمحققون انهم ان ارادوا ان منشأ
الشيئية هو العدم فلا يرد هذا النقض وان ارادوا ان الشر بالذات
هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون في الحقيقة
الا شيئية واحدة هي صفة العدم بالذات وتنسب الى غيره بالواسطة كما
هو شان الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم قوله ويرد عليه ان
هذه العدم لعل اراد بالضد الاخير عرضه فلا يرد منافشة على
هذا المنع نعم يرد ان الضد انما يستحيل عروضه لمعروض الضد الاخر حينئذ
واحد والوجود لا يعرض جميع المعقولات من جميع الحيثيات ضرورة
انه لا يعرض المعدوم من حيث هو معدوم لانتفاء كل معقول من كل

حيثية فهو موجود اما في الذهن او في الخارج فلا يتصف شيء من
المعقولات بمضادة اصلا وايضا لا يجتمع الضدان لانا نعقل بعد
تسليم ما ذكرنا عدم اتصاف المعقولات بضده لا يستلزم ان
لا يكون له ضد لجواز ان يكون له ضد لا يكون عارضا للشيء وما
وفيه ما فيه قوله ولئن سلم امتناع التماثل الخ يمكن ان يستدل عليه بان المثل
لا يعرض لمعروض مثله والوجود يعرض جميع المعقولات فلا يكون
له مثل ويرد عليه مثل ما يرد على الاول قوله لانا نعلم قطعا الخ ان يمنع
بهذه المقدمة ويقول ان مرادنا بالقوة المدركة ما يشمل المبادي العالية
مطلقا وعلى تقدير التغاير لا يتحقق شيء من الاشياء اصلا بنحو من الانحاء
فلا يتحقق اتصافه بشيء من الاشياء فما يذكر لعل بعد من بديهته
الوهم كما يتم قوم انا نعلم قطعا ان طوفان نوح مثلا متحقق
على بعثة موسى ولو لم يكن فلك ولا حركة ثم انه منسوب الى بديهة
الوهم كما دل البرهان على خلافه قوله فيلزم ثبوت الممتنع
في الخارج اقول بعد التنزل عن المنع السابق يمنع قوله فيلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن التقدير المذكور
محالا اذ لو كان محالا جاز ان يكون ثبوته على ذلك التقدير في القوة
المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه فلو نقدر عدم الزمان
فانه يستلزم وجوده كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوة
المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا يكون في الشحاله قوله فتامل
للنسبة الخارجية المراد بالخارج ههنا الخارج عن مشعر المدرك
ولا يلزم خروجه عن جميع القوى المدركة لان كل واحد من العقول

من العقلاء آه هذا الكلام من قبيل ان يقال كون المشار اليه
بانا جوهرا مجردا بديهي لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا
مع انه لم يتصور الجوهر المجرد اصلا مع انه ينكر ثبوته على ما هو
رأي المتكلمين او يقال كون الزمان مقدار حركة الفلك بديهي لان
كل واحد يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره مقدار حركة
الفلك الى غير ذلك من النظائر التي لا تخفى على خائض في تيار حجاب
الحكمة قوله مع انه لم يتصور العقل الخ ان يمنع ذلك ويقول انا نتصور
العقل بالوجه وهو انه الواقع ونفس الامر ومطابق الصور
وان لم يتصور خصوصيته كونه عقلا او محلا لارتسام صور الكائنات
لم يدل البرهان على ان المتصور بهذا الوجه هو العقل المنفصل بشكل
المتصف كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما من المطالب الحكمية التي
لا تخفى على من ذاق الحكمة قوله فعلى تحقيق هذا التمايز لا يكون للضرورة
افلا فيه تامل لانه قد يعتبر الخارج بالنسبة التي يجدها العقل بين الطرفين
بالضرورة او البرهان من غير نظر الى كونه موجودا في الذهن فالنسبة
الخبرية مطلقا خارج بهذا المعنى وان غايرها بالاعتبار ولا
منافاة في تسمية الخارج بهذا المعنى ولعل مراده انه لا يكون للضرورة
والحكم الذي يستند الى كل من البرهان خارج من حيث انها مقتضى الضرورة
او البرهان والجواب انه لا يمكن تغييره فافهم قوله مع انهم [illegible] يقولون
في تقسيم كلامه الى الانشاء و[illegible] الخبر آه اقول بعدما سبق المراد
بالخارج المعتبر في الخبر انه يوجد في الذهن او في الخارج او نسب اليه
تلك النسبة التي هي مدلوله بالمطابقة او اللامطابقة وهي المطابقة

هہنا ان يصح الحكم عليها وذلك بان يكون ذلك الامر هنا
الثبوت الموجود مبدأ لانتزاع تلك النسبة وهذا لا يقتضي وجود
النسبة في الخارج اصلا وسيأتي لهذا زيادة تفصيل قوله لثبت ثبوت
اي ثبوت ب الذي هو الموضوع قوله والا انتفى ثبوت ب وبانتفاء
ثبوت ب ينتفي ا عن ب بحكم المقدمة الثانية وفيه نظر اذ لا يلزم
من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء ا عنه والجواب ان يكون
الثبوت امرا عينيا ثابتا في نفسه ثابتا للنبي وهو ب كما في الوجود
وغيرها من المحمولات التي هي غير موجودة في الخارج في نفسها
الجواب ان المراد بثبوت ثبوت ب ثبوت ثبوته له ولا نسلم ان انتفاء
ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى يستلزم لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى
ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا ثبوت
الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت ا لب لكان ب
ثابتا بحكم المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب اي له لانه في
نفسه اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ذلك بحكم المقدمة الاولى
وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية
التي هي الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت
الثبوت الثاني للثبوت الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون
الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا فظهر ان الشيء في
الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات
لما هو سابق عليه مثلا في المرتبة الاولى ثبوت ب في نفسه ثابت في
نفسه لانه ثابت للنبي وهو ب ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه

ثابت

ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب فاندفع الشك قوله في
نفسه وعلم منه انه يمكن ان يراد من اول الامر بثبوت الشيء ثبوته في
نفسه اذ لو انتفى ثبوت ب في نفسه لم يكن ثبوت ب ثابتا لب بناء على ان
صدق الايجاب يستدعي ثبوت الموضوع في نفسه واذا لم يكن ثابتا
لب لم يكن ب ثابتا اذ لا معنى لكونه ثابتا الا ثبوت الثبوت له بحكم المقدمة
الاولى قوله وذلك حكم الى قوله على تقدير عدم قوة مدركة قدمت الجواب
عنه فان قيل يلزم التسلسل في الصور الذهنية فلان نحكم بانتهائها
في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال قوله ولا مخلص الا بالتشبث بقول ومخ
اه اقول على التوجيه لا يتحقق النسبة الخارجية الا كالربط الا معتبرة
في الخبر لا بنفسها ولا بما ينتزع تلك النسبة منه لا يحتاج ان ثبوت الشيء لا بغيره على ان
فرض الاشكال بغير الايجابي وحده كان يستلزم ثبوت ذلك الاخر فان اثبات الشيء الى المعدوم
المطلق ثم يكون ما صدق عليه الموضوع محمولا لا يستلزم وجوده كيف
لا والمعدوم المطلق ليس هو هو ولا شيئا ما بالضرورة فلا يجدي شيء من
التوجيهين نفعا نعم لو توقف في تقدم هذا الثبوت على صدق النسبة على
صدق المحمول عليه وثبوته له لم يبعد لكن لا تعلق له بهذا الوهن وهو التخلص
عن الاشكال الذي استصعبه ثم في عبارته شيء لان في كل من التوجيهين التزاما
لفساد احدى المقدمتين فليس فيهما تخلص عن الايراد المذكور الذي
محصله تخلصه الذي في صحة المقدمتين لا تسلم منهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم
لذلك الايراد فليحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم الكذب في الامور العينية
الا بذلك وقد يكون نيته من تتمة السؤال فتامل قوله وعلى اعتبار
الوجود الذهني فقد علمت ان الوجود الذهني لا ثم من هذا المعنى

فالخارج ظرف للوجود لا للاتصاف صح

ايضاً قوله قلنا ثاني الوجود المقدرة اقول للمهية متصفة في الذهن
بالوجود في الخارج كما حققه افضل المتأخرين في حاشية التجريد وغيرها
فلا ورود لهذا السؤال واما جواب الشارح فيقتضي بظاهره ان لا
يكون التأثير في نفس الاتصاف بالوجود بل في حيثية جنبية اخرى
فيكون الاثر الصادر عن الفاعل هو تلك الحيثية على انا ننقل الكلام
الى تلك الحيثية فان الاتصاف بها ليس في الخارج والا كان متأخرا
عن الوجود فيكون في الذهن لا محالة قوله يلغو على هذا التقدير
ذكر اثبات القدرة يمكن ان يقال ذكر اثبات القدرة للتسجيل على
الزام الخصم فانه اصرح واظهر في خلاف قاعدته قوله بل يكفي ان
يقال الخ لانه كما ينفي تأثير القادر ينفي تأثير الموجب ايضا لخلاف تقرير
الشرح فانه انما ينافي تأثير القادر لا تأثير الموجب اذ الموجب
اذا اثر الموجب يجوز ان يكون ازليا بالاتفاق وفيه نظر لان الحق
ان اثر المختار ايضا يمكن ان يكون قديما بان يكون ارادته متعلقة
بمقدور ازلي مستمرة ويكون تقدم القدرة والارادة عليه تقدما ذاتيا
فالاولى ما ذكرنا اللهم الا ان يقال هذا الرأي لهم وهم لا يجوزون
تأثير القدرة في الازلي قوله ويمكن الا عند الحكماء قال بعد الاستدلال
عليه هذا مع استغنائه عن الدليل لبديهته وفي بعض النسخ لما
كان هذا كالمعلوم ضرورية الحاصل انه لما كان هذه المقدمة ضرورية
وما سبق من المقدمات الزائدة خفيت الاسلوب بتغييرها عن ذلك التفاوت
قوله ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما في [illegible] وانت
تعلم ان الثبوت هٰهنا على ما تقرر ما ليس السلب داخلا في مفهومه وانما

يجري في هذه السالبة المحصلة فقط على زعمهم دون المعدولة فاعتبار ثبوت الا
مكان لا يقدح في ثبوتيته بهذا المعنى فلا يصح المذكور في معرض السند
للسندية فالاولى ان يقال الامكان اعتباري اي ثبوته للممكن بحسب
الذهن فلا يلزم منه الا ثبوت الموصوف فيه قوله وعرفوها بانها ليست
لموجودة ولا معدومة ليس في قولهم لموجود فائدة احترازية
لا تحصل بدونه لان الصفات المعدومة معدومة عندهم فيخرج بقولهم
ولا معدومة بل ذكره للكشف والتبيين قوله لانا لا نسلم ان قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه لقائل ان يقول اذا كان معنى الموجود
ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود
لنفسه قطعا فالاولى ان يقول مفهوم الموجود مجمل يحتمل للعقل تحليله
الى ذلك المعنى في بعض الصور فلا نسلم انه يلزمه التحليل في جميع الصور
حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه قوله انما يمتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو اقول هذا ايضا غير ممتنع على الاطلاق فان
مفهوم اللاممكن العام ممكن عام والعجب انه قال هٰهنا ان الجزئي والتشخص
واللامفهوم الى غير ذلك للتصديق على انفسها واذا لم يصدق
انفسها صدق نقائضها عليها مثلا الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم والحق ان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيض لا اتصاف الشيء
بنقيضه فتأمل قوله فان كل صفة آه ما ذكره انما يتصف الشيء بما يتصف
بنقيضه اشتقاقا ولا يلزم منه اتصافه بنقيضه كذلك ولو لزم من
الاتصاف بما يتصف بالنقيض الاتصاف بالنقيض يلزم كون
الجسم المتحرك لا متحركا لاتصافه بالشكل وغيره مما ليس بمتحرك كالصوت

ان يعود بل هو واقع فان السواد ليس بموجود والعلم ليس بعالم
ولكن ليس يحتاج الى غير ذلك وتفصيله ان المقصود من النفا
في الزم بنفيه اشتقاقا ان يكون نفيه بالمعنى المصدري محمولا
عليه اشتقاقا كما في كون الوجود معدوما فانه متصف بسلب
الوجود بمعنى انه لا موجود وظاهر ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا
ليس من هذا القبيل بل هو اتصاف بالمنفي اشتقاقا بما يسلب عنه
الجسم والخصم لا يدعي استحالة مثل ذلك فانه لا تنافي في جميع صور الا
تصاف فيلزم على تقدير مدعاه ايضا وهو كون الوجود لا موجودا
ولا معدوما ضرورة ان سلب الوجود والعدم وصف للوجود
مغاير له فتامل ولا تغلط قوله فلا يلزم قيام العرض ولا التقوم با
لمعدوم اقول يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او بالعكس بل الصفة
بالصفة مطلقا في قوة قيام العرض بالعرض لجريان دليلهم فيه لا يقال
انهم مصرحون بوجوب قيام اجزاء الماهية الحقيقية بعضها ببعض
اذ يبطل كونها موجودين فلا بد عندهم على تقدير كونها احوالا من
من قيام احدهما بالآخر فهم لا يسلمون امتناع قيام الصفة بالصفة
مطلقا فيمكنهم ان يمنع استحالة قيام العرض بالحال او بالعكس فلا يتم
النقض واما جريان امتناع قيام العرض بالعرض في قيام الصفة بالصفة
مطلقا فلو تم لكان نقضا لذلك الدليل فانهم معترفون بقيام الحال بالحال
لانا نقول انما اوجبوا قيام اجزاء الماهية بعضها ببعض على تقدير
وجود تلك الاجزاء لا مطلقا ولذا صرحوا بان الحالين اللتين هما
جزآن للسواد الموجود قائمان بما قام به السواد ولم يجعلوا احدهما

فاما

قائما بالآخر بل لا يمكنهم ذلك الا بتكلف لان ما يقوم بالآخر منهما لا يكون
حالا اذ الحال صفة قائمة بموجود فهم ما جوزوا قيام الحال بالحال
بل انه يقال انهم ربما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا و
ان جرى فيه دليل امتناع قيام العرض بالعرض لكن لا يخفى انه مكابرة
فالاظهر في جواب النقض ان يقال على تقدير كون احدهما
حالا لا يلزم قيام احدهما بالآخر فان ذلك على تقدير وجود
الاجزاء كما مر فلا يلزم قيام الصفة بالصفة اصلا قوله فان
الحال لما كان واسطة لا يخفى انه على تقدير تركيبه من المعدوم بكون
معدوما لا يتجاوز عن حد العدم ضرورة ان انتفاء الكل بانتفاء
جزء من اجلى البديهيات واما تجويزهم كون الحال مقوما للموجود
فلانهم يثبتون الثبوت العيني بازاء الوجود الذهني فتركب الموجود
عندهم من الاحوال في الثبوت بمنزلة تركيبه من الامور الذهنية و
لا شناعة فيه فان التركب الثبوتي يستلزم ثبوت الاجزاء للوجود
كما ان الذهني يستلزم وجود الاجزاء في الذهن لا في الخارج واما
تجويز تقوم الحال بالمعدوم فيستلزم ان لا يكون عدم الكل عند عدم
الجزء وهو في غاية الشناعة فما لهم ان يلتزموا تلك المكابرة القا
فان قيل على ما ذكرتم لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم لان
المعدوم ثابت عندهم فيجوز تركب الموجود منه في الثبوت على ما
قررتم لا بتنا المعدوم عندهم هو الذات والسواد صفة فلعلهم لا
يجوزون تركب الصفة من الذات لئلا يلزم كون العارض عين
عارض عندهم بتمامه لانا نقول المراد بالذات ههنا ما يقابل

بالمعدومية على ما صرح به المحقق الشريف قدس سره فيدخل في السواد
كما صرح به الشارح الاصفهاني قلنا لعلهم تخيلوا ان الحال كو
عارية عن صفتي الوجود والعدم يصلح ان يصير المركب منها
متصفا باحد الوصفين كما في اجزاء العارية عن الصفات التي
تتبع التركيب واضدادها بخلاف المعدوم فانه متصف بالعدم فلا
يجوز تركيب الموجود والحال منه لسراية عدم الجزء الى الكل وهذا
كما ان الاجزاء الشفافة قد تصير بالتركيب ابيض كالثلج مثلا ولا
يجوز ان يصير الاسود جزء الابيض والشفاف وكما
لجواهر الفردة الخالية عن المقدار الصغير والكبير يصير جزءا
للصغير والكبير والمقدر بمقدار معين لا يصير جزءا للاصغر
لا للكبير الى غير ذلك من الخيالات والاوهام وليس الغرض تصحيح
مذهبهم بل ان نسبة هذا القول الشنيع الى جماعة من العقلاء مع
تصريحهم بوجود عدم القيام بنفسه والحال لا يبعد جدا قوله اي
مضاف الى شيء اصلا لان العدم المطلق بهذا المعنى صالح في نفسه
للاضافة الى الوجود وغيره من المفهومات فلا يكون مقابلا
للوجود اصلا وقد تعلق الشارح طاب ذكره بكلام في دفعه في ذيل
هذا البحث ونتكلم عليه هناك ان شاء الله تعالى قوله بل البديهة
بخلافه ما ذكره في الوجود اظهر منه في العدم ثم ههنا مقامات
احدها ان السلب لا يمكن تصوره الا مقيدا بشيء ما والثاني
انه لا يمكن تصوره الا مضافا الى الوجود بخصوصه والثاني اخفى
من الاول لكنه لا يخفى قوله اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم

الوجود تنبيها على انه بالوجود لا ينافي كونه مطلقا كما في العمى المطلق
ونظائره ويشبه ان يكون العدم في اصل وضعه لمطلق الرفع لكن اشتهر
في رفع الوجود والمراد ههنا هذا المعنى بقرينة المقابلة قوله
ولما انا نبا آه اقول يشبه ان الرفع مطلقا يمكن تصوره بدون
الوجود ولكن هذا المعنى ليس مقابلا للوجود بل المقابل له هو سلب
الوجود وذلك لا يمكن تصوره بدون تصور الوجود قوله قلنا المراد
آه الظاهر ان المراد بقوله عدم مطلق عدم غير مضاف الى ماهية من الماهيات
كما ان اطلاق الوجود بحسب ذلك وهو لا ينافي كون المراد بالعدم
ههنا رفع الوجود لكن العدم الذي هو غير مضاف اصلا لا
يقابل الوجود مطلقا كما قلت وح يندفع السؤال فانه غلط نشأ
من اطلاق لفظ العدم المطلق تارة على رفع الوجود المطلق وتارة
على ما يصدق على رفع الوجود بعينه قوله فالظاهر انه يقابل العدم والملكة
اقول بل الظاهر انه يقابل الايجاب والسلب فان معنى العدم رفع الوجود
من غير اعتبار امر آخر معه قوله لا شك ان جميع الماهيات قابل
للوجود اذا المراد به اعم من الخارجي حتى قلنا ذلك لا يقتضي كون العدم
عدم الملكة لان تلك القابلية غير معتبرة في مفهوم العدم اصلا اذ
ليس معنى قولنا ب معدوم انه مسلوب عنه الوجود وقابل له بل
معناه نفي الوجود عنه مع قطع النظر عن قبوله له ولا قبوله الى هو
معتبر في معنى عدم الملكة الا يرى انه لا يصدق الاعمى على الجدار
ولو اقتضى ذلك كون العدم المقيد عدم الملكة لاقتضى كون العدم المطلق
ايضا كذلك فان قلت المطلق غير منسوب الى شيء اصلا كما صرح به فلا

عليه انه منسوب الى موضوع قابل للوجود بخلاف المقيد على ما اشير
فانه منسوب الى ماهية ما وهو قابل للوجود فظهر الفرق ههنا مبني على
ما يجب تحقيقه من ان تقابل السلب والايجاب متحقق في المفردات لان الجب
رجوعه الى العقد قلت يتحقق تقابل العدم والملكة ايضا في المفردات
فان مفهوم العمى اذا اعتبر في نفسه من غير نسبته الى شيء آخر فلا نسلم
انه لا يجتمع مع البصر في موضوع واحد في زمان واحد فلا بد ان
يحمله في العدم والملكة والا لم يتحقق التقابل في الاول ايضا فلا يكون
الفرق بين الايجاب والسلب والعدم والملكة الا باعتبار الا
شعوره في العدم دون السلب ولا يكون الفرق بان العدم والملكة
انما يتحقق في القضية التي موضوعها قابل الوجودي بخلاف
السلب والايجاب كيف وذلك يقتضي ان لا يكون لبعض المفهومات كالـ
الامور الشاملة سلب باعتبار العقل لكون جميع المفهومات قابلة
لها وكما عدلها سلب باعتبارات في نفسه وباعتبار العقد كليهما لم
لا يخفى ان المعتبر في السلب والعدم كون مفهومها رافع الآخر
الوجودي للصدق ودفعه على تقدير تسليم ذكر الصدق فانه وقع
ما ذكره في الحاشية الطويلة التي كتبها للتأييد ما سلكه في هذا البحث
وفي بعض النسخ بدل قوله ولا نسلم ان جميع الماهيات قابل للوجود
اذ المراد ما هو اعم من الخارجي هذه العبارة وهو ان العقل اذ
نسب الوجود فانما ينسبه الى ماهية يقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع
هذا وانت على حاله بما ذكرنا بل لا يحصل له لان العقل ينسب الوجود
الى ماهية الممتنع ويسلبه عنه ولو صح ذلك لزم كون جميع الاعدام عدم

عدم الملكة بمثل ما ذكره على ان الوجود المقيد على ما صوره
هو الوجود المنسوب الى الغير سواء اخذ مطلقا او خارجيا او ذهنيا
فلا يلائم قوله انما ينسب الى ماهية تقبله كماهية الممكن لا الى ماهية الممتنع
كما لا يخفى اللهم الا ان يقال هذا المثال مخصوص بالوجود
الخارجي والذهني ونفي الممتنع بالنظر الى هذه المادة فقط فتدبر
ولعله لتلك الامور غير هذه النسخة الى النسخة الاولى والانصاف
ان كلام هذا الحبر الامام مختبط في هذا المقام وقد سمعت بعض تلامذته
انه كتب الحاشية حين مدارسته الشرح كان ينبه لبعض ما فيه فلم يتم
ولم ينقحه ولعمري ما زاد بذلك الا تكثير السواد كما لا يخفى على من
امعن النظر واجاد قوله اذ لا يكون العارض بتمامه عارضا الا اقول
فيه بحث لانه ان اريد انه يجب ان يكون اجزاء العارض باسرها عارضة
للمعروض كالعارض فذلك ينتقض بالكثرة فانها عارضة للمجموع مع
ان الوحدة التي هي جزؤها ليست عارضة له بل للجزء وان اريد انه
يجب ان يكون اجزاء العارض عارضة اما للمعروض او لجزئه فلقائل
ان يلتزم كون الوجود عارضا للجزء وجزئه للجزء وهلم جرا ويمكن
الجواب باختيار الشق الثاني ولا بد من الانتهاء الى جزء لا يكون
له جزء فيلزم ان المعروض الشيء لنفسه وعدم كون اجزاء العارض
عارضة لا للمعروض ولا لجزئه وانت تعلم ان ذلك الانتهاء انما يتم
في الاجزاء الخارجية واما الذهنية فللمنازع فيه مجال واسع
قوله واعترض عليه الخ لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا
من ان المراد من الوجود وغيره من الامور العامة المشتقات

الا اذا اريد به الموجود الخارجي وظهر ان المستدل انما اراد الموجود
المطلق اذ لا يتوهم عاقل ان الموجود الخارجي اعم المفهومات بل ما
استدل به الشارح يعم من انه لا ينافي المعقولات بل ينطبق بعمومه جميعها
انما ينافي في المطلق دون الخارجي فان قلت الممكن العام ونظائره
اعم من الموجود المطلق لصدقها على المعدوم المطلق من حيث هو
معدوم وعدم صدق الموجود المطلق عليه من تلك الحيثية قلت
المعتبر بحسب الشمول في الاعم المطلق صدقه على شيء لا يصدق عليه
الاخص اصلا اذ لو صدق عليه الاخص ولو من حيثية اخرى لم يكن
هيهنا عموم خصوص الا ترى ان النائم والمستيقظ متساويان مع
امتناع تصادقهما من حيثية واحدة وكذا الممكن العام والموجود
المطلق متساويان لان كل ما يصدق عليه الممكن العام يصدق عليه
الموجود المطلق باعتبار ما وبالعكس ولا يقدح في ذلك صدق
الممكن العام على بعض المفهومات من حيثية لا يصدق الموجود المطلق
عليه قوله ويمكن دفع الاخير آه فان قلت على تقدير التركيب الذهني
ايضا يتوجه الالزام لتقوم الشيء بما يصدق بنقيضه فان الجنس
ليس عين الفصل بل هو غيره فهو يصدق بنقيضه بمعنى انه لا هو وان كان
احدهما محمولا على الآخر بالحمل المتعارف قلت الحيوان مثلا اذا
حمل على شيء فاما ان يعني به انه هو بعينه كما في حمل الشيء على نفسه
بعد التغاير الاعتباري كما يقال الوجود هو الكينونة وليس في الوجود
هو الحقيقة وليس واما ان يعني به صدقه عليه بمعنى ان ذلك الشيء
فرد من افراده او ما هو فرد احدهما فهو فرد للآخر وهذا هو

الشائع

الشائع المتعارف وبتحقق لذلك المفهوم النقيض بكل من الاعتبار
فالجنس وان لم يصدق على الفصل بالمعنى الاول يصدق بالمعنى
الثاني فلا يصدق عليه نقيضه بهذا المعنى والمعدوم هو ما سلب
عنه مفهوم الموجود بطريق الحمل المتعارف لا بالمعنى الاول كما
لا يخفى فلا يجوز كونه جزءا عقليا لمفهوم الموجود وانت تعلم ان
هذا وما سبق من الاستدلال على بساطة الوجود بانه لا مفهوم
اعم منه انما يلائم اذا كان المراد بالوجود الموجود كما لخصناه لا
بان مفهوم الموجود بمعنى ما يثبت له الوجود فكيف يكون بسيطا
لانا نقول بعد تسليم ذلك ليس الكلام في المفهوم اللغوي بل في المعنى
العرفي البديهي المعبر عنه بالفارسية بهست وفي اللغات الاخر
بمرادفاته قوله وعلى الوجود الغار وعلى الغار بالشدة والضعف
لا يخفى عليك بعد ما سبق في تحقيق التشكيك ان الوجود لا يقبل الشدة
والضعف ولا الزيادة والنقصان بل انما يقبل الاولوية وعدمها
والتقدم والتأخر وقد صرح به في الفصل الثالث من المقالة السادسة
من الالهيات الشفاء بهذه العبارة ثم الوجود بما هو وجود لا
يختلف بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف
في ثلثة احكام وهي التقدم والاستغناء والحاجة والوجوب والا
مكان قوله وهي ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر السيد قدس سره
عرفها في حاشية المطالع بما يعرض الماهية بحسب الوجود الذهني
اعني ما للوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه ثم قال وتسمى
معقولات ثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل الذي انه

لا يمكن ان يعقل معنى الكلية مثلا الا بعد تعقل معنى جزئي عرض له ولا
شبهة في هذا التوجيه نعم يتوجه المناقشة بان العوارض الذهنية
لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية
لا تفيد ويجاب بدعوى الحصر الاستقرائي وفسرها في حاشية التجريد
بما يعرض للمعقولات الاولى في الذهن ولا يوجد في الخارج امر
يطابقه ثم قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما
ان لا يكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان يعقل عارضة لمعقول
آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها فكلما
يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا او معدوما
مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان
في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج
هذا كلامه ولا يخفى انه يستنبط من هذا الكلام تعريفان آخران
سوى ما ذكره اولا احدهما ما لا يمكن ان يعقل الا عارضا لغيره
لمعقول آخر في الذهن ولا يكون في الخارج ما يطابقه وذلك من
تفصيل الامرين وثانيهما ما لا يعقل الا عارضا لغيره وليس في الخارج
ما يطابقه وذلك من قوله وكذا ما لا يعقل الى آخر ما نقل اما التعريف
الاول فلا استبعاد في كونه اذ لم يصرح بان القيد الثاني للاخراج الا
ضافات فلعله للاخراج لوازم الماهية اذ يصدق عليها انها تعرض
المعقولات الاولى في الذهن كما انها يعرضها في الخارج وذلك لان
العبارة على كون الوجود الذهني بخصوصه منشأ العروض ثم
واما التعريف الثاني وهو اول المستنبطين فالقيد الثاني للاخراج

الية

الية لاخراج الاضافات التي عرضت بحسب الخارج وهو ظاهر ولا
لاخراج الاضافات التي هي لوازم الماهية اذ يمكن تعقلها
عارضة لها بحسب الخارج فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا
عارضة لمعقول آخر في الذهن ولعله اورده للتنبيه لا للا
حتراز واما الثالث فظاهر ان قوله ما لا يعقل الا عارضا لغيره
يتناول الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير للاحتراز عنها
ثم قوله اذا قيل بتحققها في الخارج محمول على التمثيل اذ لو لم توجد في
الخارج وكان اتصاف الماهية بها بحسب وجودها الخارجي لم تكن
معقولات ثانية كما علم من تحقيق هذا وعرفتها في شرح المواقف
بما يعرض المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن ولا يحاذي بها امر
في الخارج ويمكن ان يجعل القيد الثاني للاحتراز عن لوازم الماهية
كما سلف وللمناقشة مجال واما التعريف الذي ذكره الشارح
فلما لم يقيد العروض فيه بكونه في الذهن لا جرم يشمل بظاهره
الاضافات فيحتاج الى القيد الاخير لاخراجها اللهم الا ان
يتكلف باعتبار الحيثية حتى يكون المراد ما لا يعقل الا عارضا
لمعقول آخر من حيث هو معقول آخر فيرجع الى ما في شرح المواقف
وبالجملة لا استدراك في ذكر هذا القيد وان فرض صحة الاكتفاء
عنه بالعناية وقد فصلنا الكلام ليحيط الناظر باطراف المقام قوله
مناف لما سواه المنافاة مبنية على حمل الشارح كلامه عليه لا على ما
حمله الشريف قدس سره فلذا نقول ذكره فيه بيتنا على ادعاه ما وجهت به
كلامه وللشارح ان يجيب بانه خلاف الواقع فلا يصار الى الحمل عليه

مالم يصرح به كيف والاطلاق كلم فيما ذكرت وانت خبير بانه اذا ثبت
لزوم المنافاة على توجيه الشارح تعين الحمل على الوجه الآخر لئلا يلزم
الكلام ويبقى النظر في انه خلاف الواقع اولا قوله او عما يؤول معناه
اليه الاولى ان يقال الجزم بان الشيء لا يمكن تعقلها مطلقا و
الوجود يمكن تعقله مطلقا ينافي تجويز كونه عينا في الوجود اذ
فيما ذكره الشارح منافاة ظاهرة فان كون ما آل معناها الى الوجود
لا ينافي جواز تعقل احدهما مطلقا مع عدم جواز تعقل الآخر
كذلك لتغايرهما في المفهوم قوله سواء كانت معقولات اولى او
ثواني انه اذا قيل بوجود الماهية من حيث هي هي في الخارج كما هو
مذهب القدماء وافقهم المصنف كما يجيء تصريحه به فالحكم لا يعم المعقولات
الاولى فان طبائع الاجناس والفصول والانواع في الماهيات
الحقيقية موجودة في الخارج على هذا التقدير واما المعقولات
الثانية فليست موجودة في الخارج فان الموجودات الخارجية
بحسب وجودها غير متحدة معها اذ المعقولات الثانية مسلوبة
عنها بحسب هذا الوجود فليس وجودها في الخارج وجود تلك
المعقولات وفي تخصيص وجها التفريع واما تخصيص الشيئية بالتعرض
لها من بين سائر المعقولات الثانية مع اشتراكها في هذا الحكم فلعله
لاجل ان بعض الناس توهم ان الشيء جنس الاجناس وقد صنف
بعض الحكماء رسالة في رد هذا التوهم ونقل في حواشي بعض
تلويحات الكتاب ان بعضا قال ان الشيء المطلق موجود في الخارج
وينضم اليه الخصوصيات فيحصل الكثرة قوله لا يمكن اجراؤه في تمايز

الاعدام هذا السؤال لم يرد الخلاف في تمايز الاعدام على ذكر
بل انما وقع الخلاف في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام فلو
اجرى فيها لقيل ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن
لم تكن تلك الاعدام معدومات متمايزة لخروجها عن كونها معدومات
والمصنف لم يجعل الخلاف في تمايز الاعدام خلافا مستقلا بل جعله
من جزئيات الخلاف في تمايز المعدومات فلا يرد عليه ما ذكره قوله ثم اراد
المتكلم حيث قال قد يعرض آه انما خصص بالمطلق ولم يعمم لان العدم
الخارجي مع عروضه لنفسه دائما وفيه نظر لان الدوام في البعض لا يقدح
في الحكم بثبوت المحمول لجميع الافراد في بعض الاوقات غاية ما في الباب
ان يظهر فائدة التقييد في بعض الافراد وايضا يجوز ان يكون المعنى
ان العدم قد يعرض لنفسه وقد يعرض لغيره من المعدومات وفي التعميم
نظر فان العدم سواء كان مطلقا او ذهنيا او خارجيا قد يعرض لنفسه
وقد يعرض لغيره قوله ممنوع بانه اذا عرض اللاسواد بلى عليها ان يكون
كل جسم كذلك كما ضرورة اتصافه بالكل شيء الذي هو فرد اللاحركة بل ان
يكون جميع الماهيات متصفة بنقائض ما هي متصفة به وقد يمكن الجواب
بان الصادق على الشيء هو اللاحركة بمعنى سلب الحركة لا بمعنى سلب الحركة
فالشيء متصف بما ليس بحركة لا بسلب الحركة ومعنى اللاحركة هو
الثاني لا الاول ويستبان من هذا ان ما ذكره الشارح في بحث الو
من ان اتصاف الشيء بنقيضه ممتنع بل غير واقع فان كل صفة قائمة
بشيء فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم الى
آخر ما قال ليس بلازم اذ اللازم هو اتصاف الشيء بما صدق عليه

نقيضه بالمعنى الثاني كما في اتصاف الوجود بالعدم بالمعنى الاول
قوله ولا شك ان اتصاف الشيء بما هو جزئي لنقيضه آه اقول قد
صرح الشيخ في منطق الشفاء بنقل ما حققه الشارح ومنظوره
فانه بعد ما نقل ان بعض من تكلم كلام ارسطو قال انه لا يجب كون
المحمول على العرض محمولا على موضوع العرض ولا موجودا فيه وجود العرض
في الموضوع وبعضهم قال ان كان المحمول ذاتيا للعرض يكون موجودا
في موضوعه وان كان عرضيا فلا قال واما نحن فنقول ان الاول يكون
على كل حال موجودا في الثالث فان الشيء اذا كان فيه اللون الابيض
كان فيه جميع الامور التي تقال على اللون قولا كليا ويوصف بها اللون
وصفا عاما والا كان في ذلك الشيء بياض ولم يكن فيه لون وذلك
البياض ليس لونا فلم يكن حمل اللون على البياض كليا بل اي شيء وجد
فيه طبيعة عرض من الاعراض يوجد فيه طبائع الامور التي يوصف
ذلك بها وصفا كليا قوله ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم وان ثبت
جنسيته [?] اختلاف الجنسية والتعليلية لا يجدي هاهنا بل يجب ان
يختلف موضوع النوعية والتقابل اذ لا يجوز اجتماع المتقابلين بتعليلين
مختلفين والتحقيق ان العارض للعدم هو حصة العدم المخصوص
به المختص بالعارض بالمعروض وهذا المعنى لا يقابل العدم بل هو
نوع منه معروضه معدوم والمقابل له هو عدم العدم الذي يخصصه بالعدم
سابق على العروض ويجيء بعد اعتبار عروض العدم على عدم عدم
العدم ومعروضه موجود فالمتنافيان متغايران فان قلت معروض
عدم العدم ان لم يتصف بالعدم المطلق لزم تحقق المقيد بدون

المطلق وان اتصف به كان موجودا ومعدوما معا قلت هو
متصف بالعدم المطلق بمعنى انه سلب عنه شيء والمعدوم بهذا المعنى
لا يقابل الموجود وانما المقابل له المعدوم بمعنى المسلوب عنه الوجود
فتامل قوله فيظهر من هذا انه ان لم يكن لتشوش الكلام آه الشيخ وان صرح
بما نقله قد صرح في الفصل التالي لهذا الفصل بان ما يكتسب [illegible]
محمولا الى موضوعه فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان لا يبين البتة
بيانا يقينيا بوجه [illegible] ابدا من انحاء الحمل الذي في كتاب [illegible]
ابطل جميعها بتفصيل مستقيم كما هو دابه وهذا ظاهر مناقض لما ذكره
هنا فليتامل فيه قوله واما المقالة التالي آه لا يخفى ان هذا الجواب
جار في الاول واما ما اورد الجواب الكلي [illegible] فان الجزئيات
المشاهدة متغيرة عن الاطلاع على السلب فلا بد من هذا القيد
قوله والمؤلف علة الوجود دون المؤلف للجسم آه فان قلت لا نسلم
ذلك بل نقول العلة كونه مؤلفا معلولا لكونه ذا مؤلف او هما معا فان
المعلول نسبته الى المؤلف وكذا كونه ذا المؤلف وتقدم احدهما على
الآخر غير بين قلت المراد بالمؤلف كونه ذا اجزاء ونسبته الى المؤلف
المحتاج الى المؤلف ولا شك ان علة الاحتياج الى المؤلف هو كونه
في حد ذاته ذا اجزاء اذ لو كان بسيطا لم يحتج اليه وليس المراد بالمؤلف
المفهوم المضايف للمؤلف اذ لا يمكن الاستدلال به على كونه ذا المؤلف
كما لا يمكن الاستدلال بان زيدا اخ على انه ذو اخ وبالعكس
لانهما معا وقد صرح بذلك الشيخ في هذا الفصل ايضا حيث قال واعلم
ان توسط المضاف قليل الجدوى في العلوم لان نسبة الحكم بان زيدا

الجزء اذ هو علة كالاب لزاخا او يشتمل على علته فلا يكون النتيجة اعرف من المقدمه
الحسنى فان لم يكن كذلك بل بحيث يجهل الى ان يتبين انه اخا فما نحن بصدد
نحن فيه كزيد واخ واشال هذه الاشيا اولى ان لا تسمى قياسا فضلا
عن برهانى فعلم ان مراد الشيخ فى المثال المذكور ما ذكرنا قوله علة
عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان تكون فى الخارج اى لا يمكن ان يكون
عدم العلة لوجود عدم المعلول فى الخارج وذكر بديهى فلا يجرى
المناقشة فيما ذكره فى معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشى با
لعلية فى الخارج فرع تحققه فيه بان الاعدام قد يكون عللا لموجودات
فى الخارج كعدم المعد وارتفاع الموانع على انه يمكن ان يكون مراده
بالعلية العلية الفاعلية اذ لو كان عدم العلة علة لوجود عدم المعلول
فى الخارج لكان علة فاعلية له لاستغناء المعلول عن غيره ولا يمكن
كون غير الفاعل كذلك فيندفع المناقشة ايضا قوله وهو ما يكون
منشاء لزومه الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل فيه اقول
اى لا يكون لخصوص احدهما مدخل فيه وان كان لوجودها مطلقا مدخل
ضرورة انها ما لم توجد بنحو من الوجود لم يثبت لها شى وهذا
امر معلوم من المختصرات فضلا عن المطولات ومع هذا توهم بعض
المحققين انه يلزم على هذا التفسير ان لا يكون شى من لوازم المهية
امرا حاصلا بالفعل لان حصول اللوازم المستندة الى المهية فرع
لحصولها فاجاب بان المهية مستلزمة لحصول لوازمها بالقوة
وحصولها بالفعل من اسباب اخر فانحصر لازم المهية ما لا مدخل
فيه لوجودها اصلا وليت شعرى بعد ان يكون للازم المهية ما يتصوره

لكن يلزم عدم حصول اللوازم بالفعل اذ اللازم على هذا التقدير
ايضا عدم حصولها بالفعل ما لم يحصل المهية لاعدم حصولها
بالفعل مطلقا ثم جعله به يقتضى ان يكون جميع العوارض لوازم المهية لانه
المهية يستلزم الاتصاف بها بالقوة قوله المراد بالعلة فى نفس الامر
الى قوله وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل
اقول لا يخفى ان لازم المهية ما يمتنع انفكاكه عن المهية فى الوجود مطلقا
بمعنى ان يمتنع وجودها بدون الاتصاف باللازم ولا يلزم ان
يكون يتعقل الملزوم مثلا كما يتعقل المثلث لا يلزم ان الزوجية
لازمة لماهية الاربعة ولا يلزم من تعقل الاربعة تعقلها وكذا تساوى
الزوايا للقائمتين بالنسبة الى المثلث فاندفع ما توهم بعض الفضلاء
من ان علية عدم العلة ليس من لوازم المهية للعقل ان يتصور
عدم العلة وقد يصدق بعدمها ولا يلزم فى الصورتين العلم
بعدم المعلول الا اذا كان الثانى مقرونا بالتصديق بالعلية ومنشاء
عدم اتيانه معنى لازم المهية فانه كما انه لا ينفك المهية فى وجود
عن الاتصاف به سواء كان اللازم موجودا بذلك الوجود او لا كما
ان معنى لازم الوجود الخارجى ما لا ينفك المهية فى وجودها الخارجى
عن الاتصاف به سواء كان موجودا فى الخارج او لا والانقطاع فانها
لازمة للجسم بحسب الوجود الخارجى مع عدم وجودها فيه
والعمى كما مر قوله والمراد بالعلة فى نفس الامر ما يكون منشاء
العلية فيه فان العلة لا تطلق فى الخارج على هذا المعنى بل المتحقق
الامر على هذا المعنى غير متعارف اصلا فضلا عن ان يكون شايعا

نعتا فانه اتصاف المبدا قبلوا ان الوجود الخارجي وكذا الوجود
الوجود الذهني اتصاف بحسب نفس الامر باحد تناقض المتقابلين
فيشكل ما قال في توجيه كلام المص والمحشي في الجواب ان يقال الرد ان نفس
عدم العلة متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات ووجوده في
نفس الامر الذهني شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فانه
غير متصف بالتقدم على عدم المعلول بالذات بل انما يتصف بالذات
وجوده بالتقدم على وجود عدم العلة في الذهن فان العقل يحكم بان ليس
هناك الا بين العدمين فبعد عدم العلة فعدم المعلول وههنا بالترتيب
بين وجودي العدمين في الذهن فيتعقل وجد عدم العلة عدم المعلول
في الذهن فوجد عدم العلة فيه فالوجود الذهني في الاول شرط في الاتصاف
بالتقدم وفي الثاني بالعلية هو المتصف بالتقدم اذ لا يصح ان يقال عدم
المعلول فقدم العلة وعلى هذا نفي قول المص وان جاز في الذهن انه
يجوز كون عدم المعلول علة لعدم العلة بحسب اتصافهما بالوجود
الذهني اعني ان يكون اتصاف الاول بالوجود الذهني علة لاتصاف
الثاني كما سبق ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلة على عدم المعلول باعتبار
وجودهما في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيه لا يكون الا في
الذهن اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا كان متقدما بحسب ذلك الوجود
وتقدم المعلول على العلة من حيث خصوص الوجود الذهني فقط فكلام
الرد ويمكن توجيه كلام الش بتكلف بان يقال انما يكون علية با
عتبار الوجود في نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الوجود
الذهني انما يكون منشا العلية فيه نفس ذات العلة فيكون قول

الشارح

الشارح والمراد بالعلة في نفس الامر آه من قبيل التقييد بالازم
للتعيين ولا يكون عرضه تقييد نفس الامر بهذا المعنى وفيه
نظر لان المقدمة المذكورة ثم وبعد ذكره في كلامه كون لانه
جعل علية عدم المعلول بالنسبة الى عدم المعلول لا ان يكون
الموصوف بها وجوده الذهني فان لوازم الوجود الذهني ما
يتصف به الماهية بعينها بشرط وجودها في الذهن كالكلية والجزئية
مثلا لا ما هو وصف الوجود الذهني وليس الامر في عدم المعلول
كذلك عنده كما صرح به في آخر البحث وفي تصحيح تفصيل اللوازم في
هذا المقام فليتامل وقد يحتاج الى التطلق آه اطلاق الوجود و
العدم على الثبوت والسلب عرفي عربي ثم حمله على مسئلة مشهورة
في علم المنطق اولى من حمله على ما لا يجدي فيما يعتد بها ولا
يتعارف البحث عنها على ان المص ذكر كثيرا من المسايل المشهورة
المنطقية في هذا الكتاب كالمواد الثلث ومباحث الجنس و
الفصل وغيرها وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية قال في
الحاشية واما على التقدير الثاني فظ واما التقدير الاول فلما ذكره
بعض المحققين من انه اذا حكم على امر بانتفائه لا يمكن اعتبار هذه
القضية موجبة ولا بد من اعتبارها سالبة لان اعتبار الايجاب
يقتضي ثبوت الموضوع وصدق الحكم بالانتفاء يقتضي عدم ثبوته فيلزم
من اعتبار الايجاب في هذه القضية اجتماع المتنافيين ثبوت الموضوع
ولا ثبوته اقول من البين انه اذا اعتبرت سالبة لم يكن المحمول هو
العدم اذ ليس معناه سلب العدم على ان لزوم اجتماع المتنافيين

في العدم الخارجي ثم وكذا في العدم الذهني بل في العدم المطلق ايضا
اذا قيد بقيد صالح اذا كانت القضية ممكنة ثم على تقدير التنزل انما يلزم
اجتماع النقيضين المتنافيين من صدقهما لا من اعتبارهما موجبة غاية
الامر انه لا يكون هكذا ذهنيا وكذبها لاجل ان المقدم ههنا وهو ثبوت
احد المواد في نفسه الامر غاية ما في الباب ان يكون المادة هي الا
شياء في حد ذاتها اخرى منفصل عن الشايع في هذا المقام واما على
التقدير الاول فلما سبق من ان العدم اذا جعل محمولا لا احتياج الى
ما يربطه بالموضوع بخلاف ما اذا جعل ___ المحمول معنى اخر سواه
واذا كان العدم محمولا من غير رابطة اخرى يكون المعنى سلب الموضوع
عن نفسه فيكون النسبة سلبية فقوله فيهما سبابة على ان النظر شاهد
بالمغايرة يعني سلب الشيء عن نفسه وانتفائه في نفسه كنفي ويصح تعليل
الاول بالثاني بان يقال هو مسلوب عن نفسه لانه معدوم في نفسه على
ان ذكر في الحقيقة قولنا بان المحمول هو العدم ليس بل نفس الموضوع وللعدم
رابطة فينبغي ان كان الى ان العدم ليس محمولا النسبة فلا يتم التقريب وبيان
كون النسبة سلبية على تقدير كون العدم محمولا لا يمنع انه خلاف البديهة
فانا نعلم ان له مفهوما قبل الى مفهوم اخر فللعقل ان يحكم بينهما بالسلب
او الايجاب والعدم من المفهومات فاذا قيس الى مفهوم اخر جاز الحكم بسلبه
عنه او ايجابه فتامل قوله فالاولى ان يطرح من البين اه كان المصنف ما ذكره
دفعا للتوهم من توهم ان المعاني المذكورة ههنا غير الكيفيات
المذكورة في المنطق فصرح بانها هي بعينها معتبرة في المحال الخمسة هي
الوجود قوله اللهم الا ان يقال اه لا يتمسك من كون وجدان صحيحا ان ...

نسبة الى غيره بالايجاب والسلب فلا بد بينهما من رابطة اذ لا بد بعد
تصورهما من تصور النسبة الحكمية ثم ادعان وقوعها او لا وقوعها او
مورد ذلك النسبة او انتفائها على وجه الادعان على اختلاف راي
القدماء والمحدثين والنسبة فيما بين مفهومين ومخصوص في هذا الحكم شرط
النطق السليم بنا ذلك ولهذا صرح الشيخ وغيره من القدماء بان
كل قضية مركبة من اجزاء ثلثة الطرفين والنسبة الايجابية او السلبية
والمتاخرون بان كل قضية مركبة من اربعة اجزاء بناء على اعتبارهم
النسبة التي هي مورد الحكم بزعمهم قيل لنا اذا تصورنا زيدا ومفهوم
الموجود لكفى هذان التصوران في حصول التصديق من غير ملاحظة
النسبة بينهما وتاييد هذا بقول العجم زيد هست وزيد نيست بدون
ذكر الرابطة لا ينفع اصلا لكون عدم الذكر لا يدل على انتفائه على انهم
يقولون زيد موجود هست زيد موجود نيست وفي اللغة العربية
وغيرها من اللغات يشعر بها بالا يتوقف بين الوجود وغيره هذا
كله مع ان الحقايق لا تقتنص من الاطلاقات العرفية ومن اثبت امثال
هذا في بطون الاوراق فقد رضي ان يكون اضحوكة للناظرين واحدوثة
للغابرين قوله وعلى ما ذكره يلزم ان لا يحال الجينية المادة اه لقائل
ان يقول لا يلزم من عبارة الكلام اختلافهما الا ان الشيء قد يتمثل بصورة
مطابقة وقد يتمثل بصورة غير مطابقة قوله وعلى راي قدمائه اه
قال الشيخ في الشفاء واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا الى
بحسب بياننا ونحن جئنا به بالفعل كيف ولا التي تكون في كل نسبة الى المحمول

جعل الوجود مجهولا قوله حيث خص بالكيفيات الثلث يمكن ان يقال ليست

انه لم يحصرها في الثلث بل خصها بالذكر لانها المبحوث عنها ههنا فان

قلت قوله هي الوجوب والامتناع والامكان ظاهر في الدلالة على

الحصر قلت انما يدل على حصر الكيفيات الثلث المذكورة وهي الثابتة في كل

قضية لا على حصر الكيفيات مطلقا قال الشارح في الحاشية قال السيد

في هذا الموضع وان اصطلح بعضهم على ما ذكره لزم ان يكون لكل الجهة

مطابقة للواقع دائما لان النسبة في نفس الامر كالمادة على قوله ولكن يلزم

فانا اذا قلت كل حيوان جسم بالامكان كانت مادة الضرورية وجهته

الامكان الخاص وكانت ايضا القضية كاذبة لعدم مطابقة الجهة للواقع

وقد تجب لا توجه هذه القضية على ما اصطلح عليه من عنده يكون القضية

لا الامكان الخاص نعم جهتها على ما اصطلح عليه العلماء يكون الامكان

الخاص وايضا القضية كاذبة على اصطلاحهم كانت هذا كلامه في الحاشية قول

هذا الكلام نقل السيد واجاب عنه ولعل حاصله انا نلتزم ان هذا الاصطلاح

يستلزم بطلان امرين مسلمين عند الكل احدهما ان المادة في مثل المثال

المذكور هو الضرورة والجهة هو الامكان الخاص والثاني انه كذب مثل

هذه القضية لعدم مطابقة الجهة للواقع بل يلزم على هذا الاصطلاح انه

لا يكون هذه القضية موجهة واذا خالف الاصطلاح امرا اليه مشهورا

بين القوم فلا يعتبر باعث بعيد به يكون في معرض الخطأ والله اعلم قوله

والجواب انه ان اراد كون اللازم واجب الوجود [illegible] فسلم لكن

المتكلمين عليه الواجب انما و[illegible] يدل على ان معناه في اصطلاحهم

ما اختص بالوجوب في نفسه فالمتكلم اذا اطلق الواجب بالذات لم يريدوا به الا

بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او

كذب او لا دوامهما تسمى مادة فاما ان يكون الحال حيث الحاكم المحمول

يدوم ويجب صدق ايجابه فيسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند

الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه فيسمى مادة الامتناع كحال الحجر عند

الانسان او لا يدوم ولا يجب احدهما ويسمى مادة الامكان وهذه الحال

لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد للمحمول فيها هذه

الحال بعينها فان المحمول فيها يكون ممتنعا عند الايجاب احد الامور المذكورة

وان لم يكن اوجب انتهى كلامه ويمكن ان يقال معنى كلام الشيخ انه يثبت

المواد الثلث في كل قضية سواء كانت موجبة او سالبة وذلك لا ينافي

كون المواد مطلقا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ ولا كونها في

كيفية الموجبة النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية كما

هو راي المتاخرين بل يصح على التقديرين فان قوله وكذا العدم يشعر

بثبوت المواد الثلث على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها

المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها لا يقال المادة الثابتة على

تقدير جعل العدم محمولا يعني الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا بالضرورة

لضرورة وكذا الثابتة على تقدير جعل العدم رابطة لانا نقول المعنى

معلوم عبارة المتن الا ثبوت المواد الثلث على التقادير الاربع ولتغايرها

واتحادها مسكوت عنه انما يعلم من خارج وكون الثابت على تقدير

محمولية العدم عين الثابت على تقدير جعل الوجود محمولا لا يدل على

كون الثابت على تقدير جعل العدم رابطة ايضا عين الثابت على تقدير

هذا المعنى [blot] واذا اراد غيره قيده و ذكر الكونه حقيقة عرفية
فيه ولا يبعد في ذلك صحة الاطلاق على المعنى الاعم اذا لم يكن متعارفا
بينهم الا عند القرينة نعم تغليبه لان اللفظ قد اشتهر في بعض افراده
بحيث يتبادر عند الاطلاق من غيره ان يجعل مجازا في غيره كما قيل
في الوجود حيث اشتهر في الخارج حتى مع انهم يقسمونه الى الذهني وغيره
تامل والامر في مثل ذلك سهل قوله اي قسم كيفية نسبة المحمول
الى الموضوع فان قلت ان قسمة الكيفية الى الثلث ليست حاصرة و القسم
الحاصر يجري في النسبة بان يقال كل نسبة فاما واجبة او ممكنة او ممتنعة
او في المحمول باعتبار نسبته الى الموضوع او في الموضوع باعتبار نسبة
المحمول اليه كما يشعر به تقرير الشارح للقسمة فالظاهر ان يقال انه قسم
المفهوم باعتبار هذه الامور كما ذكره الشارح الاصفهاني قوله
ولا يتصور الا جنبيا اي ذات مغايرة للوجود وكيف يجاب في ذلك ما او
الشارح بجعل المعنى والوجود فلابد عليه الغير فان الكثير يورد
ههنا فراجعه قوله قلنا هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال العقلي
اذا كان الواجب خارجا عن المقسم كما صرح به يكون التقسيم بالحقيقة
للممكن فلا يرجع الى طائل اذ لا يخفى على المتقن ان الغرض من هذا التقسيم
تحصيل مفهوم الواجب ليتفرع عليه اثباته وكلام الشيخ لا يدل على
ما حمله عليه بل غرضه ان هذا التقسيم بحسب الاحتمال العقلي مع قطع
النظر عن وجود الاقسام في الواقع الى ان يتبين بالبرهان وجود الواجب
كيف وقد فرع عليه خواص الواجب باسرها وعلى ما حمله الشارح
عليه يكون هذا التقسيم ممتنعا لكيفية بعض خواص الواجب والجب

انه ليس في عبارة الشيخ لفظ الاقتضاء الذي ينافي كونه عين الوجود
بل يعم على ما صرح به اولا فلا مانع من حمله على الكل اذ لا اشكال انه يجاب به
السواد اذا اعتبر بلا انه يجب كونه سوادا فكيف يجعل هذه العبارة موجبا
لتوجيهه وتحقيقه مذهب الحكماء ان معنى الموجود عندهم اعم مما يكون
شيئا متصفا بالوجود او عين الوجود القائم بذاته سواء كان اطلاقه
على هذا المعنى حقيقة في عرف اللغة او مجازا ولا يلزم كون الوجود
مغايرا له كما هو المتبادر الى الوهم من اللفظ قال بهمنيار في التحصيل
اذا قلنا كذا موجود فليس نعني ان الوجود معنى خارج عنه فانا كونا
الوجود خارجا عن الماهية عرفنا ذلك بالبرهان والعيان وذلك حيث يكون
ماهية ووجود كالانسان الموجود ولكنا نعني به ان كذا في الاعيان
او في الذهن وهذا على قسمين فمنه ما يكون في الاعيان بذاته وفي النفس وجوده
بذاته ومنه ما لا يكون كذلك وقال فيه ليس يجب ان يكون الكون في الا
عيان كونا اكتسبه لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
يعرض لشيء وبعضه لا يعرض لشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي
اكتسبه لو كان شيئا بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد عرض
ان لا سبب له وقال فيه ايضا نسبة الجليل اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه
الذي بسببه يظهر كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته
لكنه يباين الاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الكلي موضوع
وقال الشيخ في التعليقات ماهية الحق الاول هو الواجبية قال بعض المحققين
في شرحه الاول وجود محض عين [blot] عارض لماهيته اصلا وانما تعقلناه
معلوم ان هذا الكلام من الشيخ وفصل القول فيه مما يفضي الى التطويل

قال في الشفاء كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وسائر الاشياء غير الواجب
فلها ماهيات تلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود وانما يعرض لها الوجود
من خارج فالاول لا ماهية له وذوات الماهيات يفيض عليها منه الوجود
فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه ثم سائر الاشياء التي
لها ماهيات فانها ممكنة توجد به وليس معنى قولي انه مجرد بشرط سلب سائر الزوائد
عنه انه الوجود المطلق المشترك فيه ان كان موجود بهذه الصفة فان ذلك ليس الوجود
المجرد بشرط السلب بل الوجود لا بشرط الايجاب اعني في الاول انه الوجود مع شرط
لا زيادة تركيب وهذا الآخر هو الوجود لا بشرط الزيادة ولهذا ما كان
الكلي يحمل على كل شيء والاول لا يحمل على ما هناك زيادة وكل شيء غيره فهو مع
زيادة وقال المحقق في شرح الاشارات ان كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم له في ماهيته
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان في قوله ان الوجود
لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره وللمتصوفين ان الوجود
داخل في مفهوم ذات الواجب لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في
العقل بل الوجود الخاص لانه هو المبدأ الاول لجميع الموجودات اذ ليس
اجزاء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته انيته اقول يتلخص
مما نقلنا سوى ما ذكرناه من تعريفاتهم وتلويحاتهم ان حقيقة الواجب عندهم
هو الوجود البحت القائم بذاته المعرى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات
الغيرية فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني
بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هو ذاته البسيطة التي لا تكثر فيها بوجه
من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه موجود من حصة من الوجود المطلق

بسبب

بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظ العقل انتزع
منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثية لا بذاته بخلاف الاول
فانه بذاته كذلك وذوق المتألهين منهم ان ليس للممكنات اتصاف حقيقي
بالوجود بل ذكر الواجب له من الوجود علاقة بها معها يصح الاطلاق
المشتق عليه كما في زيد متمول وماء مشمس فكان في لفظ الوجود مناسب
لهذا المعنى فان قلت ان كان معنى الوجود ما قام به الوجود لم يكن نفس
الوجود موجودا لذاته لاستحالة قيام الشيء بنفسه حقيقة والا كان تابعا
ومتبوعا لنفسه حقيقة بل يكون موجودا بسبب غيره فهو حصة من الوجود
المطلق فلا يكون بينه وبين الممكنات فرق وان كان معناه ما هو اعم من
ذلك دون نفي الوجود كان الوجودات العارضة ايضا موجودة اذ لا فرق
بين الوجودات كلها في كونها وجودا قلت معنى الموجود ما قام به
الوجود اعم من ان يكون قياما حقيقيا على نحو قيام الصفة بموصوفها
او على طريق قيام الشيء بذاته الذي مرجعه عدم القيام بغيره وكون
اطلاق القيام على هذا المعنى مجازا لا يستلزم كون اطلاق الموجود عليه
مجازا كما لا يخفى ثم لو فرض كونه مجازا في عرف اللغة فهم لا يبحثون عن ذلك
بل قال الشيخ ابو نصر والشيخ ابو علي في تعليقاتهما انا اذا قلنا واجب الوجود
موجود فهو لفظ مجاز معناه انه يجب وجوده لا انه شيء موضوع فيه الوجود
اما باقتضائه او باقتضاء غيره والفرق بين الوجود القائم بذاته
والقائم بغيره ان الاول ليس ثابتا لغيره بخلاف الثاني فانه ثابت لغيره
فيكون وصفا له ويظهر ذلك بان تعرض الحرارة قائمة بذاتها فيظهر عنها
الآثار المطلوبة عنها فيكون حرارة وحارا اذ لا معنى بالحار الا ذات

التي يصدر عنها تلك الاثار بخلاف الحرارة القائمة بغيرها فان
وجودها انما هو لغيرها فيكون ثابتة له فيصير الغير حارا به
وكذا لو فرضنا الضوء قائما بذاته كان الضوء مضيئا بنفسه لا بغيره
فيكون ضوءا ومضيئا لا بضوء زائد عليه بل بذاته بخلاف الضوء القائم
بغيره فانه موجود لغيره فيكون الغير مضيئا به والحاصل ان الجدل المذكور
في اطلاق اللفظ فانه يرجع الى بحث لغوي والغرض تحصيل معنى مشترك
فيه سواء كان اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا اذا تمهد هذا
فنقول لهذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس
عين الشيء منها حقيقة ثم مصداق حمله على الواجب انه بذاته كما مر
ومصداق حمله على غيره ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زائد
بحسب الذهن الان الامر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من
حيثية مكتسبة من الفاعل وفي الواجب ذاته بذاته فانه كما سبق عندهم وجود
قائم بذاته فهو في ذاته بحيث اذا لاحظه العقل انتزع منه الوجود المطلق
بخلاف غيره فالوجود الحق الذي هو ذات الواجب يقتضي صدق المطلق
عليه فالمقتضي هو الوجود الحق والمقتضى هو صدق المطلق وهو صحيح
سواء كان المراد بالاقتضاء هو الاستلزام او الايجاب فيندفع ايراد
الشارح ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه
موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته وارادوا
به سلب قيامه بالغير او بانهم بنوا الامر في التقسيم على ما يبدو في بادي
النظر من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كاقتضاء لوازم الماهية
اولا فانه ذلك مما يتبادر الى النفس الحق قبوله ثم اذا انتهت النوبة الى
الفحص البالغ ظهر بالبرهان ان حقيقة التقسيم ان الموجود
اما عين الوجود او لغيره ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضاء
اياه فكانهم تساهلوا في اول الامر الى ان ينبئ جلية الحال امثال ذلك كثيرة
في كلام الحكماء منها انهم عرفوا الجسم بما يقبل الابعاد الثلثة لانه
بناء على انه في بادي النظر هي الصورة ثم عند اقامة البرهان
على تركبه من الهيولى والصورة يظهر ان القابل المذكور هو جزء
لا هو ومنها انهم في اول الامر ادعوا وجود الزمان في الخارج
وبينوه بانقسامه الى السنين والشهور والايام والساعات
وعدوها من اقسام الكم ثم عند تحقيق الحال صرحوا بان الزمان
المتصل غير موجود في الخارج بل ممتنع الوجود وان الموجود فيه
هو الآن السيال الذي يرسم في الخيال الى كذا في الحركة ادعوا في
اول الامر وجودها وتقديرها بالزمان وانطباقها على المسافة
وتكممها بالعرض ثم آل التحقيق الى ان الموجود هو التوسط يرسم
في الخيال فكل الامر الممتد وانه امر موهوم الى غير ذلك من النظائر و
قد عرفت بعد ذلك على نص من قبل الشيخ بشيد اركان ما مهدناه
حيث قال في التعليقات كل ما يقال له انه موجود فاذا اعتبر بذاته
من غير اعتبار شيء آخر فاما ان لا يكون موجودا او يكون فاطلق
واجب الوجود لذاته على القسم الثاني وممكن الوجود لذاته على القسم
الاول وهذه القسمة لا تقتضي ان يكون ما هو من قبيل القسم الثاني
معناه معنى الوجود اذ ليس كذلك بل نعلم ان ذلك شيء خارج عن القسمة
وينظر عند ذلك ان واجب الوجود بذاته ذات لا يمكن ان يتصور

الا بوجود هذه عبارته ولقد امعنا النظر في الاطناب حتى يكاد
يفضي الى الاكسلال لكن دعى اليه الحدب على الطلاب ازاحة
لغشاوة الارتياب عن ابصار الالباب وعرضا لمعتقد الحكماء
على اذهان الاصحاب وعذري في تكثير النقول في هذا الباب ان وقع
تلك النصوص ربما الزم بعض الناظرين في هذا الكتاب عند تمشي
مقصد التوقي عن صوب الصواب **قوله** والحمول في القضية لا يمكن ان
يكون مفهوم الوجود والموجود مطلقا اقول هذا القائل جعل الوجوب
كيفية نسبة الوجود او الموجود فاية ما كان محمولا كمي في تحقق الوجوب
ولا يلزم منه ان يكون الموجود دائما كيفية نسبة المفهوم المردد
بل ولا يجوز ذلك ايضا وان التزم جوازه فلا محذور فيه **قوله** وايضا
يلزم ان يكون الوجود الخاص ممكنا والعدم الخاص ممتنعا فان قلت
لا محذور في كون العدم الخاص ممتنعا لذاته بل هو كذلك في الواقع قلت مراده بالعدم
رفع الوجود المطلق عن مفهوم مخصوص وعلى التقدير المذكور
يلزم ان يكون ذلك العدم ممتنعا لذاته مطلقا اي ذهنا وخارجا فلا
يصح انتسابه الى شيء اصلا اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى شيء بل يرتفع
وفي بعض النسخ والعدم الخاص ممكنا وهو اولى واظهر وبما ذكرنا من
الجواب يندفع ما ذكره من ان الكل خلط امتناع وجوب الشيء في
نفسه بامتناع ثبوته للغير فان اللازم على التقدير المذكور كون العدم
الخاص ممتنعا في نفسه ولا ينافي ذلك ان يكون ممكن الثبوت
للغير كما في عدم الممكن وواجب الثبوت له كما في عدم الممتنع **قوله** فان
هذا من ذاك اقول اقتضاء الشيء انما يكون بالنظر الى غيره يستلزم اقتضاء الاقتضاء

اليه بضرورة ان الاقتضاء فرع الذات فلا يكون واجبا بالمعنى
الثاني لان المعتبر فيه اقتضاء الذات مع قطع النظر عن غيره كما هو
مصرح به في بعض عباراته وهو المتبادر عند الاطلاق ايضا
وهذا هو مراد المجيب كما حمله الشارح عليه كيف ولو كان المراد ذلك
لكفى فيه افتقار الوجود الخاص الى علة فكان قوله فيكون عارضا
له احسن واخصر **قوله** يلزم ح ان يكون ذات الباري تعالى موجودا
لا يخفى عليك بعد ما سبق ان ذات الواجب تعالى موجود بذاته بمعنى
ان حقيقته المتشخصة بذاته بحيث لا يمكن تحليله الى شيء ووجود
بل هو موجود بحت باعتبار موجود بحت باعتبار آخر بخلاف
غيره من الممكنات كما لا يمكن تحليله الى ماهية وتشخص فهو
موجود بذاته متشخص بذاته فليس هناك الا هوية بسيطة يعرض لها
في الاعتبارات نسب ~~[illegible]~~ تسمى باسماء
مختلفة باعتبار تلك النسب مثلا هو باعتبار انه تترتب عليه
الآثار موجود وباعتبار انه بذاته منشأ لذلك الترتب وجود
كما انه باعتبار انه يمتنع عرض الشركة فيه متشخص وباعتبار ان ذاته
منشأ لذلك الامتناع تعين وعلى قياس ذلك في سائر صفاته مثلا
هو باعتبار انه ينكشف عليه العالم وباعتبار ان ذاته منشأ لذلك الانكشاف
علم وكذا في القدرة والارادة والى مثل هذا اشار الشيخ ابو علي في
تعليقاته الحق تعالى الواجب الوجود علم كله قدرة كله ارادة كله
يعني بذلك ان ذاته علم باعتبار وهي بعينها قدرة باعتبار وهكذا
لا ان شيئا منه علم وشيئا آخر قدرة حتى يلزم التركيب في ذاته تعالى

شيئًا فيه علم وسيئًا آخر فيه قدرة حتى يلزم التكثير في صفاته الحقيقية

قوله وبهذه الاحتمالات تلك الامر يرد عليه ما الاشكال ههنا احتمال آخر وهو ان يكون الوجود جزءًا منه لانا نقول المقسم هو مرتبة الموجود والوحدة معتبر في هذا المقسم ومرتبة الموجود الذي ذكرتم مركبة من مرتبتين فان مرتبة احد جزئيه انه علي الوجود ومرتبة الجزء الاخير لا يكون القسم الاخير فيخرج عن المقسم بقيد الوحدة فتامل قوله ولا يخفى على من له ادنى مسكة الى قوله التي هي حال الواجب فقد تقرر بما ذكر ان معنى كون الوجود الواجب عينه انه ليس وجود الممكنات عينها بهذا المعنى فان العقل يحللها الى ماهية ووجود ولذلك يشك في وجودها بعد تصورها بالكنه ولا ينافي ذلك علي زيادة الوجود عليها في الخارج كما لا يخفى وظهر كون هذه المرتبة اعلى في الموجودية قوله اقول ان هذه القسمة المثلثة تكون قسمة للشيء الى نفسه والى غيره فيمكن حمل القسمة على الترديد كما هو الكثير من وصفها لا بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ ليكن باعتبار الواجب تعالى في الحمل لان التقسيم للمفهوم لا للافراد لا يقال فيكون الترديد للشيء الى نفسه وغيره لانا نقول مراده ان هذا الترديد في الجهات الممكنة يكون على سبيل منع الخلو ولا يلزم ان يؤخذ بعنوان الامكان قوله اقول لم يرد تصادق الوجوب المطلق آه فيه بحث اما اولا فلانه اذ تصادق وجوب الوجود وامتناع العدم ما هو من بالاضافة الى ذات واحدة كما قرره لزم تصادق الوجوب المطلق والامتناع المطلق ضرورة ان صدق المقيد على المقيد يستلزم صدق

المطلق

المطلق على المطلق في الجملة والجواب ان مراده نفي تصادقهما على سبيل الحمل المعتبر في القضية الطبيعية وهو غير لازم من تصادق ماصدقات المقيدين ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضًا ليس بطريق الحمل المعتبر في الطبيعية بل بالحمل المتعارف والاولى ان يقال ان اراد نفي التصادق الكلي في المطلقين واثباته في المقيدين في اصل الكلام انه لم يرد ان مطلق مفهوم احدهما صادق على مطلق مفهوم الآخر كليًا بل انما يتصادقان كليًا اذا اخذا مقيدين بالاضافة الى ذات واحدة كما في المثال المذكور فان القيام عند مجيء عدو زيد مثلا يصدق عليه انه بالنسبة الى العدو اكرام و بالنسبة الى وليه اهانة فان معنى الاكرام هو الفعل المنبئ عن كرامة متعلقه ومعنى الاهانة الفعل المنبئ عن هوان متعلقه فالقيام المذكور دال على كرامة عدوه وهوان وليه فيكون اكرامًا بالنسبة الى العدو واهانة بالنسبة الى الولي وانت خبير بان التصادق الكلي في المطلقين الازم من التصادق الكلي في المقيدين لانه اذا كان كل وجوب وجود ماهية ما امتناع عدم تلك الماهية وبالعكس كان كل وجوب وجود امتناع العدم فالحق في ذلك ان يمنع المطلقين والمقيدين ثم لا يخفى ان التصادق في مثل هذا لا يتوقف على الاضافة الى ذات واحدة فان تعظيم زيد قد يكون اهانة عمرو ويتجه اصل المنع على حصر الآخر واما ثانيًا فلانه لا يبقى من ان يدخل مما يتعقل في محل النزاع اذ كان هناك شيء يكون بالقياس الى الوجود وجوبًا وبالقياس الى العدم امتناعًا فمن ذلك كما ترى واما ثالثًا فلانه لا يمكن ان يقول في المثال

هو لان النزاع في اتصاف المعدوم بما اثبتوا لصفات المعدومات الثابتة
ليس سفسطة ظاهرة حتى يستغنى عن البرهان في بطلانه فلابد من البرهان
على امتناع ثبوت المعدومات ظني بطلانه وايضا لان الاتصاف المعروض
ههنا انما هو على وجه لا يظهر آثاره كما في اتصاف المتخيل بالصفات
المتخيلة لم وكلامنا في ان المعدوم لم لا يتصف بما اتصافا يكون
مظهرا للآثار كاتصاف الموجود بعينه من غير تفاوت في الاتصاف فان
اتصاف المعدومات والموجودات بالامكان سواء من غير تفاوت اصلا
كما يشهد به البديهة وسيجيء ما يقرره **قوله** اذ لا يمكن ان يقال امكان
الامتناع موجود لكان ممتنعا اقول بل يمكن فان الامتناع على تقدير
وجوده يتوقف على موضوعه اعني الممتنع والموقوف على الممتنع ولما
كان وجود الامتناع محال الاجازة لا يستلزم ما نحن فيه كامتناعه حيث
تحقق علاقة اللزوم كما ظهر ولمانع ان يمنع كون الموقوف على المحال
محالا لذاته غاية ما في الباب ان يكون محالا بالنظر الى الموقوف
عليه فان انتفاء المعلول الاول مع انه ممكن يتوقف على انتفاء تعالى
وهو ممتنع لذاته ودعوى ان امتناع الموصوف بخصوصه يستلزم
امتناع الصفة وان لم يستلزم امتناع الموقوف عليه كليا امتناع
الموقوف ممنوعة الى ان يقوم البرهان **قوله** لانه صفة له لا يخفى ان
الحاجة اعني احتياج البناء المحرك الى الصورة بالنسبة الى الهيولى فكلية الكبرى ممنوعة
قوله فان الصفات قد يكون عدمية مع اتصاف الموصوف بها في نفس
الامر بل في الخارج ايضا اقول التحقيق ان كل ما يصح الاتصاف في نفس الامر
او في الخارج فهناك يكون الموصوف بحيث وجوده في احدهما بحيث يكون مطابقا

الذاتي ٢

لما اصلا لانه اتصاف العدم بالسلب واتصاف الوجود بان
بعد واحد وما هو ممكن الوجود لا يجب ان يكون كذلك بل ان
فان اتصاف الجسم العدم بالسواد لا يكون كاتصاف الجسم الموجود
بالسواد الموجود فيه منه

المذكور الاكرام هو مجموع الفعل الدال على الكرامة مع قصد الاستعارية فالقصد
معتبر في مفهومه وكذا قصد الاشعار بالاهانة معتبر في مفهوم الاهانة فلا
يتصادقان واطلاق اهل العرف ربما يكون بطريق المسامحة فان قيل
كلام الشارح منع وما ذكره من المثال يستدعي ان يقول بل كلام السيد
منع وما ذكره في صورة الدليل سند لا انه في شيء وذلك بعينه ف
الجواب ان هذه المنافاة لا تجدي كثيرا الا انه يصدق على القيام المذكور
الفعل الدال على كرامة الاعداء وكذا الفعل الدال على اهانة الاولياء
وذكر المفهومان مبدأ الانكشاف متصادقان مع ان احدهما متعلق
بالاولياء والآخر بالاعداء سواء كان لفظ الاهانة والاكرام مع
ضوعين بازائهما في عرف اللغة ويكون مقارنة القصد شرطا لا
داخلا في مفهومهما او موضوعين بازاء المجموع المركب منهما ومن القصد
فان ذلك لا يقدح في المقصود **قوله** اقول فيما مر ايضا **قوله** فيما يتم مما من تحقيقهم
قوله فاعترض عليه المراد بالصدق حملهما اشتقاقا وما هو صادق
اشتقاقا على المعدوم لا يكون ممكن الوجود اذ لو كان ممكنا لم يمكن اتصاف
المعدوم به لان الاتصاف بعد على فرض كونه ممكن الوجود انما يحصل لوجوده
في الموصوف ووجوده فيه فرع وجوده وقد فرض معدوما لكن لو جوز
ذلك لزم تجويز كون المقدمات متصفة بالسواد وابعادها عن غيرها
من الامور الممكنة المعدومة وهو سفسطة ظاهرة كما اشار اليه الشارح في
شرح قوله لزم امكان الواجب للشيء ان ما ذكره هو اتصاف المعدوم بالوجود
المعدوم وهذا البطلان وما نحن فيه هو اتصاف المعدوم بالامر المعدوم
ولا شك انه يمكن من الشيء فوجب ثبوت المعدوم لانا نقول ما مر

قولهم اكرام الاعداء زيد اهانة اولياء لا تسلم منهم مرة تعالى التصديق العرفي بينهما كما لا يخفى بل هو ان منع يكون استدلالا لا ادنى تحل تحت كلام الشرع الاستدلال

بان هذه المناقشة لا تناقشات لفظية ضعيفة الخصوص العبادة اذ يصدق ان ههنا فعلين متغايرين متغايرين متصادقان على القيام المذكور سواء قلنا ان الاكرام والاهانة موضوعان بازائهما في عرف اللغة ام لا كما لا يخفى منه

هو

حمل تلك الصفة عليه مصداقه ولا شك ان هذا المعنى يقتضي وجود
ذلك الموصوف في ظرف الاتصاف اذ لو لم يوجد فيه لم يكن هو من حيث
ذلك الوجود السلبي مطابقا للحكم فلا يقتضي وجود الصفة فيه بل يكفي
كون الموصوف في ذلك النحو من الوجود بحيث يصح للعقل ملاحظته انتزاع
تلك الصفة عنه مثلا مصداق الحمل في قولك زيد اعمى هو زيد بحسب وجوده
في الخارج فانه في ذلك الوجود على وجه يصح للعقل انتزاع العمى
عنه بان يلاحظ بينه وبين البصر فيجده مسلوبا عنه بالفعل ثابتا
له بالقوة النوعية فيحكم عليه بانه متصف بالعمى حكما صادقا لوجود
موصوفه في الخارج على وجه يصح للعقل انتزاع تلك الصفة عنه والحكم
بثبوتها وكذا اتصاف هذا الحكم لا يستدعي ثبوت امر يسمى الموصوف
المعين على الوجه الخاص اذ لا حظ للسلب من الوجود الخارجي الا انه
منتزع عن امر موجود في الخارج وقس على ذلك الحال في الاتصاف الذهني
فان مصداق الحكم بالكلية الانسان هو موجود في الذهن على وجه خاص
يصلح مبدا لانتزاع العقل الكلية منه ثم حمله عليه فتحقق كون
الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف فهذا ان يكون وجود الموصوف في احدهما
منشأ لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف منه بل ان يكون الموصوف
باعتبار هذا النحو من الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه مطابقة الحكم
ولا مطابقته فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم عليه
بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة
فيه اولا والانسان من حيث انه موجود في الذهن هو الواقع المحكي
عنه بالحكم بالكلية وغيرها من الصفات الذهنية وهذا معنى محصل عند

العقل

العقل السليم لا يأباه الاتصاف نسبة فلا يقتضي وجود الموصوف لا تقتضي
وجود الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين
فكذا التحقق في الخارج او في الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الا
تحقق ليس متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق
في الذهن وهو يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما ما نقلنا الاتصاف في الخارج
تحقق الموصوف فيه فمن حيث ان الخارج ظرف له فان معناه كما مر تحقق
ان يكون لذلك الشيء بحسب ذلك النحو من الوجود بحيث يصح الحكم عليه بذلك
الحكم فان قلت قد صرح الشيخ في الفصل الخامس من الهيات الشفاء
بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء قلت غرضه
ان ما لا يكون موجودا في نفسه اصلا يستحيل ان يكون موجودا للشيء وجوديا
فاذا للمعدوم المطلق كما لا خبر عنه لا خبر به لا كما ذكرنا في ان وجود
الشيء لغيره في الخارج يستلزم كون ذلك الغير متصفا به فيه لا يستدعي و
جوده فيه واستدعائه وجوده مطلقا لا ينافي ذلك كما اشرنا اليه والذي
يدل على ان مراد الشيخ ما ذكرنا انه استدل به على ان المعدوم المطلق لا يخبر
عنه لانا اذا قلنا المعدوم كذا او صفة كذا موجود للمعدوم فلا يخلو من ان
يكون ذلك الصفة موجودا في نفسه او معدوما فان كان موجودا في نفسه
فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة موجودة كان الموصوف موجودا
لا محالة فالمعدوم موجود وهذا محال وان كان معدوما فكيف يكون المعدوم
في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
للشيء انتهى ملخص الحاجة من كلامه وحاصله ان المعدوم المطلق لا يخبر
عنه لان الوصف المخبر به عنه ان كان موجودا في نفسه تحقق منه الخارج الوجود

وتوجيهه بما ذكرنا في الحاشية الوجودية

فى نفسه كان للموصوف موجودًا بالاولى وان كان معدومًا مطلقا لم يمكن ثبوت شيء له لانه ما لا تحقق له اصلا لا يمكن انتسابه الى شيء ما فان قلت الوصف ثابت للشيء فى الخارج فهو موصوف بالثبوت للشيء فيه فيكون موجودًا فيه بناء على تلك المقدمة قلت الخارج هيهنا ظرف للثبوت الذى هو الموصول للاتصاف فان الاتصاف بذلك انما هو فى الذهن ولعل افضى بنا الى الاطناب لما وقع فيه من الاضطراب والله الملهم للصواب قوله فلا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود بها اولى الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف الموجود ولا المعدوم بها اتصافا يترتب عليه الاثار فانه لا يمكن اتصاف الجسم الموجود بالبياض المعدوم اتصافا يترتب عليه تفريق البصر كذلك لا يمكن اتصاف الجسم المعدوم بالبياض المعدوم بذلك الاتصاف واما الاتصاف الذهنى الفرضى كما فى تخيل الجسم الابيض فيجرى فى الموجود والمعدوم فانه كما يمكن تخيل الجسم المعدوم ابيض كذلك يمكن تخيل الجسم الموجود ابيض مع انتفاء البياض عنه فى الواقع وقد سبق الى ذلك اشارة قوله والحق فى الجواب الخ لا يخفى بعد ما قررنا ان وجود الواجب عينه على تمشى هذا الجواب يكون ولو كان الذات علة لوجوبها كانت متقدمة بالوجوب على وجوبها ضرورة تقدم العلة فى الوجوب على وجود المعلول ووجوبه وتفصيله انه يكون الذات متقدمة بالوجوب على وجود الوجوب اعنى يكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على وجود الوجوب ووجود الوجوب متقدم على اتصاف الذات به او هو عينه على تقدير كونه

من الامور العينية فيكون اتصاف الذات بالوجوب متقدما على اتصافها بالوجوب هو كما ترى ان يمنع تقدم وجود الصفة العينية على الاتصاف بها وعينيتها لو ثبت يستلزم الاتصاف لو لا تحقق الحق على المنصف قوله والصواب ان كما قد سبق منا اذا عطف على هذا الموضع تفيء قوله فان علم المعلول للعلة اكما هو فيما نحن وهو لنا امكان بعد امكان اللازم يستلزم امكان وجود الملزوم بدون اللازم وهو منع الملازمة بينهما وحل ان امكان الممتنع انما هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس اليها اعنى ذات الممتنع لا امكانه بالقياس الى ذاته ولا يتوهم ان هذا قول بالامكان بالغير فان ذلك ان يحصل للشيء بسبب ذات الطرفين وما نحن فيه امكان بالقياس الى الغير لا امكان فى ذاته بسبب الغير وشتان ما بينهما قوله كان ممكنا بما ذكرنا من انه صفته والصفة مفتقرة الى الموصوف وقد مر فيه كلام قوله فيحتاج الى سبب متقدم عليها بالوجود والوجوب لا نقول انه يجب ان يتقدم عليه بالوجوب اتصافه بالوجوب مسلم واما بالوجود فالكلام فى كون العلة قوله والصواب ان الاتصاف بالذات بصفة فى الخارج او فى نفس الامر كما قدمت فى تحقيقه كلام ولا بأس بان نبينه بيانا ننقطع به الاشتباه فنقول ان الاتصاف ليس بين الامور الموجودة فى الخارج فى الخارج فلا يوجد فى الخارج مثلا الجسم الابيض مثلا نعقل اولا حقيقة الجسم ونجد فيه جوهرا قائما بذاته ونجد بها صفة فانا ليس بينهما وحصل فيه اشبه الثابتية وليس فى الخارج الا الجسم والبياض لكنهما فى الخارج على وجه يصح للعقل الحكاية عن حالهما هناك بكون الجسم متصفا

بالبياض مطابق الحمل ومصداقه في قولنا الجسم ابيض هو ذات الجسم مع البياض
الى الغير وبالبياض القائم بغيره فانه لا مدخل له في مطابقه هذا
الحمل وقد يكون مطابق الحمل ومصداقه خصوصية الموضوع من غير مدخل
خلاء امر آخر موجود معه في الخارج كقولك زيد انسان فان مطابق
الحمل هو ذات زيد فان العقل ينتزع منه الانسان ويحمل عليه
كذا سائر الذاتيات وقد يكون ذاته مع امر مباين كما في قولك السماء
فوق الارض فان المصداق ههنا ذاتهما فقط بناء على عدم تحقق
الفوقية في الخارج وكذا في سائر الاضافات عند الاعتبار وكما في
حمل العدميات كما في زيد اعمى فان مطابق هذا الحمل وجود زيد في الخارج
على وجه ليس معه البصر فليس في الخارج ههنا زيد وعمى بل الموجود
فيه هو زيد فقط الا ان العقل يحتاج في هذا الحمل الى ملاحظة
امر آخر عليه وهو البصر والمنافاة بينهما بحيث هذا حيثية لعدمه فهو
من حيث انه ليس في الخارج الا ذات الموضوع يشبه حمل الذاتيات
ومن حيث انه يحتاج الى ملاحظة امر خارج عن الموضوع والمنافاة
بينهما يشبه حمل الاضافات فظهر ان مطابق الحكم الحملي قد يكون ذات
الموضوع فقط وقد يكون ذات الموضوع مع مبدإ المحمول وقد يكون
ذاته مع امر آخر مباين له والاول يشمل حمل العدميات كما مر لا كما
... الشيخ يعبر عنه التصديق بان الحادث في الذهن نسبة صورة الى
ليس الاشياء انفسها بانها مطابق من غير تعيين تلك الاشياء المنوي
اليه ومن قال ان النسبة الذهنية مطابقة للنسبة الخارجية فكلامه مأول
بما ذكرنا او مردود واذا تحققت ما مهدنا لم يبق لك ريبة في ان الغيار

الذات

الذات في الخارج مثلا تصبغه لا يستلزم وجود تلك الصفة في ظرف الا
تصاف ولانه انه يستلزم وجود الموصوف لا تاخره عن وجود المو
صوف انظر قوله ويمكن الجواب بان لا نسلم ان الموصوف بالصفة لكن
اولى بان يكون ممكنا اه قد ترى ما يتعلق بتفصيله في الحاشية ويوجد في بعض النسخ
بعد قوله لم لا يجوز ان يكون ممتنعا زيادة هي قوله اعني ممتنع العدم وكذا
حاجة اليه بل لعله سهو من تصرف الناظرين في الشرح فان ما هو
ممتنع العدم فهو واجب فظهر ان مقصود المستدل بقوله وكان موصوفها
اولى بان يكون ممكنا الامكان العام المقيد بطرف الوجود فيشمل الواجب
فلا يرد ذلك عليه على انه لو اريد الامكان الخاص لكان منعا لا نقضا
اذ على هذا التقدير يلزم وجود الممتنع وهو الخلف قوله والحق ان المراد
بها آه وح لا يلزم من وجود امتناع العدم وجوب الامتناع المحمول بمعنى
ههنا اعني امتناع الوجود فلا يتم الاندفاع قوله لانه صرح في منع الملازمة
انت تعلم ان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق
والثبوت لا بين الفرق والثبوت فكلام المص يدل على منع الملازمة بين الفرق
والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها المستدل فيصير الكلام
اجنبيا عن البحث خارجا عن التوجيه والظاهر ان مقصود هذا القائل ان
المراد ان المحقق نقيض العدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت
الامكان فليس كلامه منعا للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وقد لا يتحقق
النقيض الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم هذا ويرد عليه ان
دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها مجرد
ان الفرق لا يستلزم الثبوت والكلام على هذا التوجيه لا ينافي الفرق

فيه بحث فتفهم

حوالة على المعلوم فان عدم المعلول بعد

كما صرح به حمل كلام المص على ان المحقق

[illegible]

بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته قوله لانه لا يلزم من قطع
النظر عن الغير انتفاء [struck] امكان الممكن اه اقول ذكر ان مراده انه
على تقدير انتفاء الغير يمتنع امكانه ومثل هذه المسامحة ليس بغريب في
كلامهم قوله لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا فانتفاء الغير بان
امتناع الانفكاك ح يكون بالغير ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا
هذا قوله اقول فيه بحث لان استغناء المجموع اه ذكر السيد قدس سره هذا
في اثبات اصل المقدمة ولم يلتفت الى ذكره في دفع الاعتراض عن المجموع
الاول نظرا الى انه يكفي في اثبات المدعى بوجه الاستغناء بلا منع الانفكاك
فان الفاضل ان عممه تمسك به ابتداء وقد لم يرى ان هذا الاعتراض لا مدفع له
بل حيث قال الفاضل علم تقول فالصواب فقد اشعر بانه يمكن دفعه الا
انه لما كان فيه تكلف وتطويل بلا طائل لم يلتفت الى ما ذكره محشي
بلادي البيان كالخطيئة والكل انه بالاختلاف على هذا الحبر فرماه با
لحاشية بالذهول عن انه على تقدير الاستغناء يدفع هذا الاعتراض
وتعجب من ذلك وانا اقضي العجب من السالك كيف ذهل عنه كل وجوه
نسبه بمثل هذا الذهول اليه وكذا ما ذكر انه غير اللائق الى الصواب
مع ان الفاضل هو اللائق بسياق كلامه لانه مانع المجادل بل لم
يكن خلاف الصواب ولو فرض كل كلامه في لفظ الاولى والصواب
لكان كلام الكل وجهه قوله والا لتوارد علتان على معلول واحد
شخصي اه لم لا يجوز ان يكون استقلال الذات في عليته اكتفاء بل اصل
عليته مشروطا بانتفاء الغير فاذا وجد ذلك الغير لم يكن علة
مستقلة بل لم يكن علة [struck] اصلا فلا يلزم توارد العلتين المستقلتين

كما

كما في عدم اجزاء المركب فان كلا منها علة مستقلة عند الانفراد واذا اجتمع
عدة منها لم يبق استقلال الاحاد والحق ان هذا المطلب اجلى من هذه
المقدمات كما يظهر بالتامل فان قيل فح لا يكون ممكنا ذاتيا لان امكانه
مستند الى الذات بشرط انتفاء الغير وبالنظر الى الغير فلا بد الى الغير
مدخل في امكانه واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات وقد تبين بطلانهما وانما الكلام في الممكن الذاتي لا يقال انتفاء
الغير شرط لكون الذات علة تامة للامكان لا لنفس الامكان فانه متحقق
سواء وجد الغير او نفي فنسبته الى وجوده وعدمه سواء فلا يتوقف
على شيء منهما لانا نقول اذا لم يكن للغير وجودا وعدما مدخل في عليته
للامكان كان الذات مطلقا علة تامة فلا يكون علة الا بشرط بعده
وهو خلاف ما تقدم فلا يكون ممكنا بالغير اذ لا مدخل للغير في امكانه ومن هنا
يلوح ان ما قيل في الاعدام ليس كذلك بل الحق ان علة عدم المعلول عدم
احد علله وهو امر واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه وان تعدد افراده لكن
ليست علة لخصوصها بل العلة هو القدر المشترك قلت ان اريد بالممكن
الذاتي ما ليس ضرورة الوجود لذاته ولا ضرورة العدم لذاته فلا نعلم من
ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معللا للذات او للغير وعلى تقدير ان
يكون معللا بالغير لا يلزم الانقلاب لانه ليس داخلا في الواجب لذاته
والممتنع لذاته وانما يلزم لو ثبت ان الشيء لا بد ان يكون احد طرفي النسبة
ضروريا له بحسب ذاته او يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية وهو
ممنوع لجواز ان يكون انتفاء الضرورة الذاتية معللا لغيره وان اريد
الذاتي ما يكون ذاته علة لسلب الضرورة الذاتية من الطرفين اختل حصر

للمواد في الثلث اذ نقول هكذا الشيء اما ان يكون وجوده ضروريا
لوجب ذاته او عدمه ضروريا لم كذلك او يكون ذاته علة لسلب الضرورة
تين الذاتيتين وكذا شكلها في الجوهر العقل ان يكون سلب الضرورة
تين معلولا للغير ومن هنا يعلم انه يمكن ان يمنع ابتداء المنع توارد
العلتين اذ لم يثبت كون الذات علة بعد ويمكن اثباته بان لو كان معلولا
لغيره لكان يجب فانه جايز ان يكون ممكنا وان يكون واجبا لذاته او ممتنعا
لذاته وهو مع الامكان كونه واجبا لذاته او ممتنعا لذاته مشتمل على
التناقض وانما يكون على تقدير عدم تاثير الغير واجبا لذاته او
ممتنعا لذاته وكلاهما مستحيل لانه سلب تاثير الغير فيه امر مغاير
لذاته ولا معنى لكون الشيء بسبب الغير واجبا لذاته او ممتنعا لذاته في
الكبير ان المتم بعد ما حقق ان الشيء قد يكون واجبا لغيره او ممتنعا
لغيره مع انه ليس كل الحجب الذات بين ان مثل هذا لا يجوز في الامكان
بان يكون شرط كونه على حال من احواله ممكنا وبعضه ممتنعا او واجبا كما
في باس كون شرط مغاير نحو وجود العلة او المعلول او انتفائهما واجبا
او ممتنعا وبدونهما ممكنا في انتفاء الامكان بالغير على هذا الوجه
فان ما يعرض كونه شرطا ما ممكنا لا بد ان يكون ممكنا في ذاته اذ لو
لم يكن ممكنا في ذاته لم يكن لحجب حال من احواله ممكنا والا لزم الانقلاب
فان قلت اذا اعتبر الواجب من حيث الاضافة الى ممكن لكونه مبدءا
له مثلا كان بهذا الاعتبار ممكنا مع انه واجب لذاته فقد تحقق
الامكان بالغير في الواجب بالذات على نحو ما تحقق الوجوب بالغير
والامتناع بالغير في الممكن بالذات قلت ما يجب للواجب بالذات هو

ولا خفاء صح

وجود

وجود ذاته ومع هذا الاعتبار وجود ذاته باق على وجوبه الذاتي فان الواجب
من هذه الحيثية يجب وجود ذاته بذاته نعم لا يجب وجود ذاته المقيد به وهو عين
واجب بذاته فما هو واجب بذاته لم يصر ممكنا بالغير بخلاف الممكن اذا صار واجبا
او ممتنعا بالغير فان الممكن الملحوظ مع وجود العلة مثلا يجب وجود ذاته وهو
ممكن بالنظر الى ذاته فقد صار نفس ما هو ممكن بذاته واجبا
لغيره فتامل في اطراف الكلام تحيط بتحقيق المقام قوله والحق انه اقول الوجوب
ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم فيكون الامكان لا ضرورتهما والوجوب
بالغير هو اقتضاء الغير بضرورة الوجود والامتناع بالغير هو اقتضاء الغير
لضرورة العدم فيكون الامكان بالغير بالقياس اليهما اقتضاء الغير لا ضرورة
تهما او ذلك لان الشيء اهمل معنى الضرورة وقال الوجوب بالغير باقتضاء
الغير الوجود والامتناع باقتضاء الغير العدم ثم قاس الامكان بالغير
عليهما فجعله لا اقتضاء الوجود والعدم وليس كذلك على ما عرفت نعم
القياس على الامكان بالذات يقتضي ان يكون معناه ما ذكره فان الا
مكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات وجوده وعدمه لا ان يقتضي لا ضرورة
تهما والا لكان ممتنع الطرفين لذاته ثم لا يخفى ان المقصود بالامكان بالغير
ههنا هو المعنى الاول فلا حاجة الى الكلام الطويل الذي بنى على الشيء
بل هو الامكان بالقياس الى الغير لا الامكان بالغير كما اشرنا اليه من قبل
قوله وعند اعتبارهما اه فيه بحث لانه قد صرح ههنا بان الوجود بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات اذا اخذ مع
الوجود وقد صرح بذكره فيما بعد بقوله لا مخرج عنه نفسه ويلزم ان يكون
الواجب بالذات واجبا بالغير وهو بناء قوله ومعروضها بالغير ممكن

فلا بد من تخصيص ما هو بالغير بالسابق اما مطلقا او حيث حكم بالتلازم للامكان
والثانية اظهر كيف واللاحق لو لم يكن بالغير وطامنه ليس بالذات لزم الواسطة بين
الذاتي والغيري **قوله** ولا حلول الصورة في هيولاتها اقول البرهان انما
قام على وجود جواهر مجردة عن المادة الجسمانية لا عن مطلق المحل اذ لم يقم
برهان على امتناع حلول تلك الجواهر بعضها في بعض بل ذكر يحتمل كما هو المشهور
وسيعلم السابح عن الامام في تقسيم الجواهر في التجرد لا ينافي حلولها في
المحل مطلقا والاولى التمثيل بالهيولى والاجسام فانها ممكنة في ذاتها
غير ممكنة الحلول في غيرها وكذا المحل الاخير والمركب من الحال وذكر الحال في
الجواهر المجردة على تقدير جواز الحلول وسيجيء لهذا المقام تحقيق فانتظر
قوله في نسخة اخرى واجيب بان اه ان اراد ان استلزام العلم بالعلة المعينة
ليس كليا لتخلفه في بعض المواد فمسلم لكنه لا يجدي المطلوب لجواز ان يكون
العلم ببعض المعلولات بخصوصه يستلزم العلم بالعلة المعينة وكون
الامكان من هذا القبيل وان اراد انه لا شيء من المعلولات يستلزم العلم
بها العلم بالعلة المعينة فلا نع ان يمنع الى ان يقوم عليه الدليل وقوله
في تلك النسخة الاخيرة وكونهما معلولي علة واحدة يرد عليه ما مر **قوله** لانا
نقول قد يكون اه الظاهر تبديل اللزوم بالاستلزام لان الاستدلال بالمعلول
على العلة يتوقف على استلزام له لا اللزوم لها كما لا يخفى ثم اقول اذ
جاز كون بعض المعلولات مستلزما العلة لزوما بينا يستلزم مستلزم
العلم بذلك البعض من غير ضمه العلم بتحقق العلة فيجوز ان يكون الا
مكان معلولا للافتقار ومستلزما له باللزوم البين يستلزم العلم به
العلم بالافتقار فلا يتم الاستدلال على الامكان عليه للافتقار على ما ذكره

لان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة العلة

بما ذكره **قوله** وكذلك تراها سمعي من صوت الخشب فانه يدل على انه ادرك في
طبعها ان حدوث الصوت المخصوص لا يكون بدون مرجح يقتضي وجوده
وهو الخشب اذ لو جاز عندها ترجح احد المساويين بدون مرجح جاز و
جود ذلك الصوت بدون الخشب بل بدون ما يقتضيه مطلقا فلم يستلزم الصوت
عندها وجود الخشب فلم يتنفر **قوله** وعورض بان الامكان اه الظاهر ان يقول
نوقض فانه لا يدل على نقيض هذا المدعى على نقيض دليلهم فالدليل جار فيه
مع تخلف المدعى عنده **قوله** واجيب بان الامكان اه اقول تحقيقه ان الحدوث
كنفس النسب العقلية فيتاخر عن الاتصاف بالفعل بخلاف الامكان فانه كنفس النسب
مطلقا فان قلت العقلية انه ممكن قلت نعم لكن لا يتوقف اتصافها بالامكان
بحصولها بالفعل بخلاف اتصافها بالحدوث **قوله** واما الحدوث فلا يوصف به
الماهية اقول هذا انما يتم اذا كان مراده هو كون الحدوث بالفعل على
الى حد وسيتعدان يقول به عاقل اما لو اراد الى علة الحادث كونه بحيث
لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود فلا يلزم
تقدم الشيء على نفسه وما قيل من انه اذا فسر الحدوث بذلك يلزم ان يكون
الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا هذا فاقول مدفوع بانه يلتزم
جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحصة المذكورة ولا فساد فيه ولا يتوهم
انه ذكر اصطلاح جديد بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي نظيره كان
قدماء الحكماء فسروا الجوهر بالموجود لا في موضوع ثم فسر المتاخرون منهم
الموجود لا في موضوع بما هو بحيث لو وجد لكان لا في موضوع وليس هذا
اصطلاحا جديدا في الوجود على انه يمكن ان يقال المراد بالحدوث الحدوث
بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا فتامل **قوله** لكنه لا يجوز لمنافاته

اقول هذا انما يتم اذا كان اقتضاء الذات رجحان الطرف الراجح على
سبيل الوجوب اما اذا كان اقتضائه له على سبيل الرجحان ايضا فلا
لان الخصم لا يسلم ان ما ينافي فيما يقتضي ذات الممكن اولويته ممتنع
بالنظر اليه فان اصل النزاع انما هو في ان اقتضاء الممكن اولوية
احد الطرفين مع عدم امتناع الطرف الآخر فيتوقف الخصم لا يدري
اقتضائه لتلك الاولوية على سبيل الاولوية وهكذا الى ان ينقطع
الاعتبار وجواز رجحان الطرف المرجوح في شيء من تلك المراتب نظرا
الى ذات الممكن لا ينافي اقتضاء ذاته رجحان الطرف الآخر فان الطرف
الراجح في كل مرتبة من تلك المراتب راجح بالنسبة الى الممكن لا واجب فلا
فيه جواز وقوع الطرف المرجوح جوازا مرجوحا فتامل واقول
في اثبات هذا المطلوب ما يقتضي رجحان الطرف فهو بعينه يقتضي من
جهة الطرف المقابل للتساوي بين الراجحية والمرجوحية ومرجوحيته
يستلزم امتناعه لامتناع ترجيح المرجوح وامتناعه يستلزم وجوب
الطرف الآخر لما عرفت في التساوي وما قيل من ان الواجب
اه لا حاجة الى هذه التكلف فان معنى قولهم ما يجب الوجود من غير
التفات الى غيره هو ان يكون وجوده مستلزما للوجود وذلك
لا ينافي التوقف والتروم فلا وجه لان يجاب به يرد عليه مثل ما اورد
على الوجه الذي اخترعه (قوله) لان اقتضاء عدم الطرف المرجوح انما ينافي الا
اذا كان ذلك الاقتضاء على سبيل الوجوب بان يكون عدمه واجبا بالنظر
اليه اما اذا كان مقتضيا على سبيل الاولوية بان يكون اولى بالنظر اليه

فلا بد يكون عدم الطرف المرجوح بالنظر اليه فذلك لا ينافي المطلوب بل
يحققه وايضا يرد على قوله واذا جاز وقوع سبب الطرف المرجوح
الى قوله فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن ان المفروض
اقتضاء ذات الممكن اولوية ذلك الطرف على سبيل الاولوية بان
يكون ذلك الطرف اولى بالنظر الى الممكن واولويته اولى وكذا
اولوية تلك الاولوية الى ان ينقطع الاعتبار فيجوز زوال
ذلك الطرف بالنظر الى الذات جوازا مرجوحا والحاصل ان الاو
لوية كما يكفي في وقوع احد الطرفين يكفي في وقوع الاولوية اذ
لم يثبت بعد ان الممكن لا يكون احد طرفيه اولى بالنظر الى ذاته ولا
استحالة في جواز زوال مقتضى الذات اذا كان اقتضائه له على سبيل
الاولوية المستحيل اذا كان على سبيل الوجوب ويلوح بادنى تامل
ان هذا الوجه قريب لما ذكرنا اخترعه وان لم يمنع توقف
وقوع الطرف الراجح الى قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا تقابل
ان يقول كان الماهية يقتضي اولوية عدم سبب المرجوح فلا
يتوقف وقوع الراجح على امر خارج عن الذات وما هو مقتضي
للذات لتعينه من دليل وبرد على قوله فلا يكون ذلك الرجحان كافيا
انه على تقدير وقوع سبب الطرف المرجوح لا ينتفي الرجحان فاحتاج
وقوع الطرف الراجح الى عدم سبب الطرف المرجوح وعدم الطرف
الطرف لا يدل على عدم كفاية الرجحان وانما كان دالا عليه لو بقي
الرجحان ولم يقع الطرف الراجح اذ الكلام في انه بعد تحقق الر
جحان لا يكفي في الوقوع وصار وقوعه تارة وعدمه

ووقوعه اخرى اقول الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جائزا
لا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه
ممكنا كما في الزمان فلا يلزم من استلزام وقوعه وعدم وقوعه
اخرى للمرجح استلزام امكانه لذلك المرجح الملازم من المفروض الذي لا يلزم
الا امكان فافهم   وثانيا بان نقول اه لقائل ان يقول مثل هذا
يجري على تقدير التساوي ايضا فان مقتضى التساوي هو الاحتياج
الى مرجح ما فلم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح عدم سبب المتكون فان تمسك
في دفعه بدعوى الضرورة في ان المحتاج الى غيره في الوجود لا بد
له من مؤثر موجود ولهذا حكموا بان العلة الفاعلية ضرورية
في كل معلول بخلاف غيرها من العلل وان غير العلة الفاعلية لا يكفي
علة تامة امكن دفعه على تقدير الاولوية بهذه الدعوى ايضا بان
يقال اذا ثبت احتياجه الى الغير ثبت احتياجه الى مؤثر موجود
بحكم تلك المقدمة فان قلت بديهة العقل انما تحكم بذلك في المتساوي
الطرفين دون ما وجوده اولى قلت له ان يقول اذا جوز ذلك
على تقدير الاولوية فلم لا يجوز على تقدير التساوي ولا بد لذلك
من بيان والتفصيل ان الخارج المحتاج اليه كان فاعلا لزم تجويز
تاثير المعدوم في الموجود وان لم يكن فاعلا لم يكن له فاعل لان
ذاته لا يمكن ان يكون فاعلا لما سيأتي في كون الوجود عين
الواجب فيلزم استغناء الممكن المحتاج الى الغير في الوجود عن المؤثر
وهو يقدح في اثبات الواجب على تقدير التساوي ايضا على ما سبق
فقوله على ما هو زعم اه مندفع بان غرض المستدل انه على تقدير

الاولوية يحتاج الى غيره فيلزم احتياجه الى فاعل موجود بحكم
تلك المقدمة التي لولاها لم يتم الاثبات على تقدير التساوي ايضا
مدفوع بان الممكن المفروض ليس معلولا لشيء كيف لا يكون معلولا
لشيء وقد فرض توقفه على عدم سبب عدمه والمتوقف على الغير
معلول له فكانه اراد بالشيء الموجود يعني ليس معلولا للموجود
حتى يكون عدمه مستندا الى عدمه بل هو معلول لعدم فيكون عدمه
مستندا الى وجوده فلا حاجة الى ذلك ولا الى قوله وكذا يستحيل
في ان يكون العدم اثر الموجود بل يكفي ان يقال الجواز ان يكون
الخارج الذي يحتاج اليه الوجود انتفاء المانع كما هو المفروض عند
هم فلا يلزم الاحتياج الى موجود والتحقيق ان علة العدم
عدم علة الوجود اما لجميع اجزائها او لبعضها ولما كان من جملة
اجزائها انتفاء المانع وانتفائها قد يكون بانتفاء هذا الانتفاء
المستلزم لوجود المانع فان قلت هذا ايضا انما يتم اذا جوز كون العدم
اثر الموجود اذ لو لم يجز لم يكن بهذا عدم المعلول مستندا الى وجود
المانع قلت ليس كذلك فان عدم المعلول مستند الى عدم العلة
ووجود المانع امر مقارن لعدم العلة وليس علة نعم لو سلم استلزامه
له فلا بد في البيان عليه اذ يكفي فيه كون انتفاء المانع مما يتوقف
عليه وجود المعلول في الجملة وهو معلوم مقرر   فلنفرض وقوعه
عن اخرى فيه مثل ما سبق في الاولوية الذاتية مع زيادة هي انه بعد
تسليم جواز وقوعه تارة بالنظر الى ذات الممكن يمكن ان يقال انه يمتنع
بالنظر الى الرجحان الناشئ من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا

في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيصه احدهما بالوجود والاخر بالعدم
من دون مرجح اخر فالحق انما يلزم من وقوعه في بعض الاوقات دون
بعض فيكون محالا ولا يلزم التسلسل الى انتهاء الرجحان الى حد الوجوب
لان نقيض احد الطرفين اعم من ارتفاعه بالكلية ومن ارتفاعه تارة
ووقوعه تارة ولا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم حتى
يلزم وجوب الطرف المقابل له وايضا يمكن ان يقال ان العلة كما تقتضي
رجحان احد الطرفين تقتضي رجحان وقوعه في جميع اوقات
الرجحان على وقوعه في بعض اوقاته دون بعض فلا يحتاج الى مر
جح اخر فيكون معنى الاقتضاء كما سبق كونه ذلك اولى بالنظر الى العلة لا
بمعنى الوجوب اذ لم يثبت بعد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيجوز ان يوجد
المعلول بالاولوية الحاصلة من العلة ويكون الاولوية حاصلة عن
تلك الاولوية وهكذا الى حيث ينقطع الاعتبار كما انه على تقدير الوجوب
ينقطع سلسلة الوجوب بانقطاع الاعتبار وايضا هذا الدليل لا يجري
في العلل الناقصة بالنسبة الى معلولاتها فلا يثبت به الدعوى الكلية و
لا يخفى جريان مثل الوجهين الاخيرين في الاولوية الذاتية وايضا
فاحسن التامل فيه لا يلزم التسلسل في الاولوية اللازم من عدم الانتهاء الى
الوجوب اذ يحتاج الطرف الراجح على فرض وقوعه في بعض اوقات
المرجح دون بعض الى مرجح اخر ثم على فرض وقوعه في بعض اوقات المرجح
دون بعض افراد المرجح ثالث وهكذا كلما وصفنا وقوعه في جزء من
اجزاء وقت المرجح دون جزء اخر يريد مرجح ومن البين انه لا يجتمع
تلك التقادير باسرها في الواقع حتى يلزم اجتماع المرجحات الغير

المتناهية في الواقع وذلك ظ ولو سلم فيجوز ان يكون المرجحات
امورا عدمية وان سلم فبطلانه مم لانها غير مترتبة بل انما يلزم توقف
المعلول على المرجحات الغير المتناهية لا سوى بعض احادها على بعض
فالاولى ترك ذكر التسلسل لتمام المقصود بدونه والحاصل انه لو كفى الاو
لوية الخارجية للممكن وقوعه تارة وعدمه اخرى ولو امكن ذلك لزم
اما ترجح احد المتساويين او عدم كفاية ما فرض كفايته وهما محالا
فكذا المقدم الاول وهو الكفاية واذا لم يكف الاولوية لزم الا
نتهاء الى الوجوب وهو ظ فاندفع ما قيل اه يمكن ان يقال المقصود
وجوب المعلولات يقارنه العدم في الجملة كما في الممكنات فيندفع ذلك
ويكون الوجوب باقيا على عمومه كما ذكره الشارح فيلائم اجزاء كلام الماتن
من غير اضطراب هذا يدل على ان المراد لا يرد بهذا على التوجيه الذي
مر لان مقارنة الوجوب اللاحق للعدم في الجملة صادق لا يقال ان
اريد بوجوب المعلولات جميع افراده انتقض بالواجب ووجوب
العدم وان اريد بعض افراده وهو وجوب وجود الممكنات رجع
الى توجيه الشارح لانا نقول المراد بوجوب المعلولات هو الوجوب
اللاحق كما اشير اليه والمعنى ان الوجوب اللاحق قد يقارنه جواز
العدم فالوجوب باق على اطلاقه كما هو في قوله ويلحقه وجوب
اخر الا ان مادة المقارنة مخصوصة وح فالقضية طبيعية او نختار
الثاني وقوله لا يرجع الى توجيه الشارح لان الوجوب اللاحق باق
على اطلاقه والحكم جزئي لا يقال لا يبحث في العلوم الطبيعية والجزئية
لانا نقول كثيرا ما يورد المصنف القضايا في صورة الطبيعية والجزئية

كما في قوله ثم العدم فتعرض لنفي قوله الوجوب شامل الذاتي الى غيرهما
من النظائر التي لا تحصى   اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء لم
ما يبطله المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الا
مكان الاستعدادي بدون المادة فلا يتم الاستدلال به على ان ليس هنا
القيد للحصر اذ الحوادث عند المصنف كما لا تحتاج الى المادة لا تحتاج
الى الاستعداد فلعله انما يجعل الاستعداد عنده في بعض الحوادث و
هو المركبات ثم ان الحصر على مذهب الحكماء مع اخذ النفس مادة بالمعنى المراد
منها وليس بمركب والصواب ان يقال لم يرد الحصر لثبوت الاستعداد في
البسائط كالنفوس وبسائط الصور والاعراض   ولا عكس فان
ا ب غير الطالبة انه اذا اخذ من حيث الاضافة الى ابه ماده افترق
الحادث الزماني عن الحادث فليكن القديم الزماني من حيث عدم مقا
بته الى الازل مادة ما لافتراق القديم الزماني عن القديم الاضافي فيجعل
النسبة المذكورة بين القديمين وتغيير النسبة بالعدم من وجه و
الاولى ان يترك هذا التكلف وحقق النسبة النسبة بين الحادثين
المساوات في الصدق فان كل حادث اضافي فهو حادث زماني و
كل حادث زماني فهو حادث اضافي بالنسبة الى القديم الزماني
ولا يتصور مانع فان قلت عدم امكان المانع لا يوجب ان يكون
الفاعل وحده علة تامة فانا نعلم انه لو كان هناك مانع لم يتحقق فا
نعلم انه جزء من العلة سواء امكن تحقق المانع او لا غاية ما في الباب
ان يكون انتفاء المانع ضروريا وذلك لا يوجب عدم دخوله في العلة
قلت اذا لم يكن المانع بمعنى انه يمتنع ان يتصف شيء من الاشياء بما

بما يقبله لم يكن انتفاؤه جزءا من العلة فانه يرجع الى سلب المانعية وامتنا
عه فلا يحتاج المعلول الى انتفاء شيء من الاشياء اذ كل شيء منها مانع
عنه نعم لو كان اتصافه بالمانعية ممكنا لكنه غير موجود لكان انتفاؤه
جزءا من العلة كارادة الملك للسكون فانه مانع عن الحركة
في نفس الامر الا انه ممتنع بالغير فيكون انتفاؤه جزءا من العلة و
عليك بالتامل وبالجملة العقل لا يستبعد ان يكون شيء مما الذاتي
جب امرا من غير مدخل امر آخر معه في العلية له ولا دليل على انه
بل النفس بما توجبه وكونه على تقدير المانع غير موجود لا يقتضي
دخول انتفاء المانع في العلية لجواز ان يكون لازما للعلة من
غير توقف التاثير عليه قلت كلما لا يكون المعلول موجودا
على تقدير وجوده بل مع المعلول على انتفائه   اقول وهو
غير مساق لكلام الحكماء بل صرح بذلك في الشفاء في بحث العلية
واعلم ان هذين التقدمين فان قلت فلم عدهما نوعين
من التقدم ولم يكتفوا بعد القدر المشترك لتحصيل التقدم في الاربعة
على ان تقليل الاقسام مطلوب قلت الذي يعلم من الشفاء ان
القدر المشترك بين التقدمات هو ان يكون للمتقدم من حيث
هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون ذلك الشيء موجودا
للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم فهذا المعنى مشترك بين
جميع التقدمات على سبيل التشكيك مثلا في التقدم بالمكان ما
هو اقرب الى الجهة المحدودة فيكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث
المبداء
ليس يليه ما بعده وما بعده لا يليه ذلك المبدأ الا وقد يليه الاقرب

ثم اصل نفس المعين كالمبداء الحي ود فماكان له منه ماليس للاخر وليس
للاخر ما الا ما الذلك الاول جعل متقدما في ذلك المعنى كالنفاصل
بالنسبة الى المفضول والرئيس بالنسبة الى المرؤس فان الا
ختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس حين وقع للرئيس او للافتراك
باختيار الرئيس فعلوا ذلك الى ما يكون هذا الاعتبار
له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود
اولا وان لم يكن للثاني فالثاني لا يكون له الا وقد كان للاول
متقدما على الاخر مثل الواحد فانه يمكن وجوده بدون الكثير
ولا يمكن وجود الكثير بدون ان يكون وجوده قد وقع ثم
نقل منه الى حصول الوجود من جهة اخرى بان يكون له
السيان وجود احدهما من الاخر ووجود ذلك الاخر ليس منه
بل من نفسه او من ثالث فله من الاول وجوب الوجود الذي
ليس له من ذاته كحركة اليد بالنسبة الى حركة المفتاح والمعنى
الذي فيه التفاوت في كل من اقسام التقدم مختلف مثلا في
التقدم بالطبع المعنى الذي باعتباره يحصل التفاوت وهو
ملاكه وهو نفس الوجود فان الواحد من حيث انه واحد يمكن
وجوده بدون الكثير ولا يمكن وجود الكثير الا وقد صار
الواحد موجودا اولا فمتقدم على الكثير في اصل الوجود وهو
المعنى الذي يحصل للمتقدم ولم يحصل بعد للمتاخر ولا يحصل للمتا
خر الا وقد حصل للمتقدم وذكر قال الشيخ وقد حد بانه هو الذي لا يرجع بالتكا
في الوجود وفي التقدم بالعلية هو الوجوب وباعتبار وجوبه لا باعتبار اصله

اصله فان العلة لا ينعكس عن المعلول فالتفاوت هناك في ان
احدهما يجب حيث ما لا يجب الاخر والاخر لا يجب الا حيث يكون
قد وجب الاول فان وجوب الثاني من وجوب الاول وكذا في
الاول التفاوت في ان احدهما يوجد حيث لا يوجد الاخر و
الاخر لا يوجد الا حيث يوجد الاول فيكون هذا اخر من التقدم
الا انه يجمعها معنى واحد سمي بالتقدم الذاتي وهو التفاوت
في الوجود اعم من ان يكون في نفسه اصلا او في كيفيته والحاصل
ان اختلاف انحاء التقدم مانع لاختلاف المعاني التي فيها
التقدم وذلك المعنى مختلف في التقدم بالطبع والتقدم بالعلية
ومن ثمة علم انه لا بد في المتقدم بالعلية من ان يكون علة موجبة
للمعلول كما صرح به الشيخ في هذا الموضع ولا يلزم ان يكون
مرتبة نظير جميع ذلك على من راجع الشفاء بشرط سلامة الفطرة
واستقامة الفكرة والله الموفق   والشيخ استعمل في فاطيغوريا
من الشفاء اقول قال فيه ههنا قسم للتقدم مشهور و
هو المتقدم بالعلية فان السبب متقدم على المسبب فانه كان
لا يوجد احدهما الا وقد يوجد الاخر وليس احدهما متقدما
بالطبع على الوجه المذكور في المتقدم بالطبع ههنا وان كان
قد يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية وبالذات هذا
عبارته وهو ظاهر في جواز اطلاق التقدم بالطبع على القدر
المشترك لكن لا دلالة له على تخصيص التقدم بالذات بالتقدم
بل الظاهر انه اراد بالتقدم بالذات ههنا ما هو المشهور به

بالم التقدم بالطبع فيكون معناه قد يحمل المتقدم بالطبع على المتقدم
بالعلية والقسم الاخر من المتقدم بالذات فيكون ح معناه القدر
المشترك بينهما فان معنى العام اذا قرن بالخاص كان المراد فيه ما
عدا ذلك الخاص فيكون معناه القدر المشترك بينهما وجعل الشارح
تبعا للمصنف في شرح الاشارات جعل قوله وبالذات بيانا للقولين
وبالعلية واستفاد اطلاق التقدم بالطبع على القدر المشترك
من حمله تارة على القسم المشهور واخرى على المتقدم بالعلية كما
علم من كلام الشيخ وحمل كلام المصنف على انه حينئذ اى يحمل على
المتقدم بالعلية ايضا فيكون معناه القدر المشترك بينه
وبين المعنى المشهور وهو كما ترى ثم هذا المتقدم يرد بعض
ما سيذكره من معاودة لذي التأمل الصادق قوله وللذات لذات
الا لذاتها سواء فرض لها وجود ام لا اقول احتياج المعلول
الى العلة اما في الاتصاف بالوجود كما هو مذهب بعض او في
ذاته بمعنى ان ذاته تابع لغيره بان يكون اثر العلة نفس الذات
والاتصاف بالوجود امر بديهي العقل من تلك الذات كما ذ
هب اليه آخرون فيكون على الاول اثر العلة هو الاتصاف
وعلى الثاني نفس الذات بمعنى ان نسبة الذات الى العلة
نسبة الاتصاف الذي جعله الاولون اثر العلة على انه ينبغي
يترتب عليها الامر حيث اتصافه بصفة وتحقيق الحال فيها و
المقصود هاهنا انه على الوجهين لا فرق بين الاجزاء وغيرها
اما على الاول فلان القائلين به لا يجوزون توقف الذات

الذات على غير باعتبار ذاته بل باعتبار الاتصاف بالوجود
فان جوزوا ذلك فقد رجعوا الى المذهب الاخير واما على الثاني فلا
فان جميع العلل يتوقف عليها الذات غاية ما في الباب ان الجزء يحتاج
اليه في الوجودين بالضرورة بخلاف غيره فانه يحتاج اليه في وجود
دون اخر فسمي الاول علة الذات والثاني علة الوجود ولهما يسمى لازم
الماهية باعتبار كلا الوجودين لازم الماهية ولازمها باعتبار وجود خاص لازم
ذلك الوجود وهو ان يكون الترتيب بين الحسبو ومعتبرا فيه الخ
فالسابق بالرتبة اما نفس المبدأ المفروض او ما هو اقرب اليه فان الترتيب على
الوضع في المرتبة يشملهما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء المتقدم في الرتبة
على الاطلاق الاطلاق هو الشيء الذي بين اليه اشياء اخر ويكون
بعضها اقرب وبعضها ابعد واما البعد المطلق فذكر ما هو قريب المشهورين
الى هذا المشهور بالبرهان لان احكام البرهان متناقضة فيه نظر اذ هذا بعينه
يسمى ان يكون تقدم بعضها على بعض لذواتها وما سيذكره الشارح في
عند قوله ولا احتياج الحادث الى مادة ومدة من ان هيئة الزمان
متصلة في ذاتها لا اجزاء بالفعل بل بالعرض لكنها بحيث لو فرض
العقل انقسامها الى جزئين حكم بانهما لا يجتمعان في الوجود لها
دل على انهما لو وجدا احدهما متقدما على الاخر وما ذكره السائل
انها يلزم اذا كانت تلك الاجزاء موجودة في الخارج ويكون
بعضها متصفا بالتقدم وبعضها بالتاخر لا لاحد منهما لان
كون احدهما حسبه فيا والاخر بعيدا بالنسبة الى الهوية المشتركة
لا الى التشخص بعين ما ذكره في نفي العلية فان قيل يكفي في ذلك

اختلافهما في التشخص المفروض مما يدل على ان المتقدم متحقق على فرض
وجودهما قلنا لنا ان نقول يجوز ان يكون التقدم على فرض الوجود
مستندا الى العلية على ذلك الفرض ويستند الاختلاف في العلية الفرضية
الى الاختلاف في التشخص المفروض سواء بسواء   اقول لجنعو
ع بان ذلك غير لازم لها لعل غرض هذا القائل ان يقدم بعض اجزاء
الزمان على بعض كما هو باعتبار عدم اجتماعها والتقدم بالذات
ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار الذي هو فيهما نوعان متغايران غاية
الامر انه ربما اجتمعا في شيء واحد كالعلة المعدة فانها من حيث
انها لا تجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ومن حيث يحتاج اليه
المعلول متقدم عليه بالطبع وذلك لا يخل بالمقصود وهو تغاير
التقدمين واجزاء الزمان لو فرض ان بينها ترتبا في الوجود وتقدما
بالطبع بذلك الاعتبار ففيها التقدم نوع اخر من التقدم وهو الذي
تعين فيه عدم الاجتماع في شيء واحد والكلام في هذا التقدم
اقول السبق بالرتبة هو عبارة عن كون السابق
اقرب الخ قد مر ان اختلاف انواع التقدمات باختلاف المعنى الذي
فيه التقدم ولا شك ان ذلك المعنى في وجه هو كونه مبدا او اقرب
من المبدا او في الزمان غيره ولذلك يكون المتقدم بالزمان من
حيث هو متقدم بالزمان غير مجامع للمتاخر بخلاف المتقدم بالرتبة
رتبة فانه ان لم يجامع المتاخر كان ذلك من جهة اخرى هي نوع
اخر من التقدم وهذا يوجب كون ذلك التقدم فيما اص   لو وجب
ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا زمانيا اللازم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال المص اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه اقول لا يبعد ان

يقال في ترك الموصوف ههنا ايماء لطيف الى ما تحقق من ان صفاته تعالى عين ذاته

ففيه نوع من براعة الاستهلال واقول ايضا لا يمكن تصور ذاته بذاته وانما يتصور

لنا بالصفات وهي اخص صفاته حتى كان اثبات ذاته عبارة عن اثبات فرد لهذا

المفهوم وتوحيده عبارة عن توحيد فرد هذا المفهوم واجراء باقي صفاته

انما على المتصف بهذا العنوان والمتصف بهذا الوصف فكانه صارت هذه الصفة

بمنزلة ذاته وحقيقته فكان ذكرها بمنزلة ذكر الذات حتى كانه لو ذكر الموصوف مع

تلك الصفة فكانما ذكر الموصوف مرتين ولزم التكرار فلهذا لم يذكر الموصوف مع الصفة

واختار هذه الصفة من بين الصفات واما عدم الاكتفاء بالذات فلان الحمد

متعلق بالصفات وعلى الصفات قال الش فافعل التفضيل ههنا اقول لا يبعد

ان يحمل اسم التفضيل ههنا على معنى الزيادة مطلقا ويجعل الموصوف عموما

للمتعدد كما اشار اليه السيد قدس سره ولعله قدس سره انما خص اسم التفضيل

للمعنى الاول لان هذا القيد غير معتبر في المعنى الثاني فلو كان مراده المعنى الثاني لكان ذكره

لغوا في الكلام لكثرته وشيوعه ولم يقدر الموصوف متعددا كما فعله الشارح ليمكن

حمله على المعنى الثاني وليوافق لفظ الصفة وليكون اخف واخصر واعلم ان كلمة من

للاستغراق والاستغراق قد يكون بمعنى كل واحد واحد وهو الاكثر وقد يكون

بمعنى المجموع فعلى الاول يكون التناول من قبيل تناول الكلي لجزئياته وعلى الثاني قبيل

تناول الكل للاجزاء والاول اولى لدلالته على استحقاق كل واحد واحد للصلوة

دون الثاني هذا لكن جريان المعنى الثاني في كلمة من لا يناسبه على الاستغراق ثم ما ذكره قدس سره

حيث قال بل ما يتناول متعددا بيان لعنوان الموصوف ومفهومه لا بيان لما هو محكوم عليه

عليه بالصلوة عليه فلا يرد عليه انه يلزم ان يكون الصلوة متعلقا بذلك المفهوم الكلي

ولعله قدس سره قال بل ما يتناول متعددا ولم يقل بل متعددا للتنبيه على انه لو

صرف مفرد متناول للمتعدد عاما امر فيتوهم المتوهم من المصنف من مجيئه بزيادة

الكلام تعيين لذلك الامر المتناول من حيث انه متناول فالمراد بمن اتصف كل واحد

واحد ممن اتصف او بيان للمتعدد المتناول لا يقال الحكم ثابت للافراد فيتوهم ان

للمفهوم لم يشترط شيء اذ لا كلام في صدقه وصحته انما الكلام في ان يجعل الصلوة

متعلقا بالمفهوم غير متعارف قوله مراده بالزيادة الخ اقول اعلم انه مقصود

السيد قدس سره من جعل الموصوف امرا متناولا للمتعدد دفع سؤال يرد ههنا

وهو ان نبينا النبي عم لا يختص استحقاق الصلوة بواحد معين على ما هو مقتضى ظاهر

اللفظ المفرد وايضا يخالف اقتران تعيين الصفتين فاجاب بجعل الموصوف امرا متناولا

للمتعدد ثم لما اشعر انه يلزم ح تفضيل المفضول وهو مستلزم لتفضيل الشيء على نفسه

حمل اسم التفضيل على معنى الزيادة توجيها لما يقتضيه الحال في كلامه قدس سره متعلق بالكل

وبيانا للتعميم وذلك المعنى الحاصل على هذا التعميم ليس معنى ثالثا كما ظنه الشيخ على ما هو

المتبادر من كلامه اي القدر المشترك بين الزيادة على ما عداه من المضاف اليه

بينه ما عدا مطلقا او القدر المشترك بين الزيادة على جميع ما عداه من المضاف

اليه ~~بين ما عداه مطلقا~~ بعضها فقط بل هو جار في المعنيين الحاصلين بالاضافة

الى مع قطع النظر عن خصوص الاضافة كما يفرح بعض من فرح الكل لو اعتبر الزيادة في جميع

الوجوه او الزيادة في اصل الفعل وطبيعته في ضمن انه لا يتحقق في واحد بخصوص فرد فلا يتناول

المتعدد وانما اقتصر على الاول لان يجدد كما لمح ولاستلزم اقوى الفرق بين الوجوه الزيادة

فيما اذا فرض انه زيد اعلم من عمرو في علم الطب وعمرو اعلم منه في بقية العلوم فانه يصدق على زيد

انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في الجملة وفي الزيادة من جميع الوجوه ودونا الزيادة في اصل الفعل

ويصدق على عمرو انه اعلم من زيد بمعنى الزيادة في الجملة وفي اصل الفعل ايضا دون
الزيادة من جميع الوجوه نعم اذا فرض ان عمرا اعلم منه في الطب ايضا يصدق الزيادة من
جميع الوجوه واذا فرض ان زيدا يعرف الطب والفلاحة وعمرو لا يعرف الا الفلاحة وكان معرفته للفلاحة
مساوية لمعرفة زيد يصدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة في اصل الفعل دون الزيادة في
قسم منه فبين الزيادة في اصل الفعل والزيادة في قسم منه عموم من وجه ثم اقول ينبغي حمل الزيادة
بوجه ما في كلامه رحمه الله على ان من الوجوه الثلثة ما لا يختص بالزيادة في قسم من الفعل
اما اولا فلما سبق من ان لفظ الزيادة بوجه ما يصدق على كل ما يصدق عليه واحد الزيادات
الثلث واما ثانيا فلانه في الصورة المفروضة انفا لا اشكال انه يصدق ان زيدا اعلم من
عمرو ولا يصدق انه اعلم منه في قسم من العلم بمعنى تحقق في ذلك القسم في عمرو اقل مما يتحقق فيه
وليس كذلك في هذا التصوير ولابطال التوهم في صحة الزيادة من جميع الوجوه والمعترض في
الحاشية حملها على معنى الزيادة في قسم الفعل ولم يتعرض رحمه الله هنا هذا الحمل بل بنى الكلام
في الجواب عليه واختار ان الحيثية الملحوظة في المشتقات بمعنى الفرد المنتشر وصرح بان الزيادة
المعتبرة في صيغة التفضيل هي الزيادة في فرد من افراد المصدر ولا ينبغي حمل كلامه على ان هذا
مما شاء منه مع المعترض وبناء الكلام في الجواب على ما فهمه وان كان فاسدا في نفسه بحمل
التنزل والاستظهار ولهذا صرح عنه في بعض المراتب اختيار ان الحيثية المعتبرة في صيغة
التفضيل بمعنى اصل الفعل وطبيعته من حيث هي لكنه يدعي ان الزيادة في فرد من الفعل
الزيادة فيهما بل اعتبار عينيهما ويشير اليها مع زيادة ولما المعترض فيمكن حمل كلامه على انه لم
الزيادة في قسم الفعل وضع الزيادة بوجه ما ليس مبنيا على عدم الفرق بين الزيادة
بوجه ما والزيادة في قسم الفعل بل هو مبني على ان المصدق للزيادة بوجه ما ههنا الا اتصافه بها
ضمن احدى الزيادتين الاخريين لما اشتمل على الحيثية المذكورة فلم يبق من موجب
صدقها الا هذا الفرد فذكرها اولى ولا يبعد ان يقال في توجيه الجملة انه يعني بالوجه

الموصوف متعددا وحمل اسم التفضيل على معنى الزيادة بوجه ما في لا يصح بانه توهم ان المراد
من الكرم الكرم الحقيقي ولم يتناول ما هو المعتبر في العرف والعادة وح تحقق الزيادة في قسم
الكرم لكل واحد غير معلوم بل معلوم انه لم يمكن ازالة ذلك التوهم بتعميم الكرم وجعله متناولا
لما هو معتبر عرفا وعادة ايضا ولا يبعد ان يقال انه عكس ومقصد بايراد لفظ في الجملة
تعميم الكرم بحيث يتناول اصل الفعل وما هو قسم منه ويتناول الحقيقي والاعتباري حتى يندفع
كلا السؤالين الناشيين من جعل الموصوف متعددا فتامل قوله في الحاشية لان الحدث المعتبر
في المشتقات الى اخره اعلم انهم اختلفوا في ان اسماء الاجناس هل هي موضوعة للماهية من حيث هي
هي او للماهية المقيدة بالوحدة المطلقة اي للفرد المنتشر واختار السيد السند قدس سره الاول
موافقا لما ذهب اليه اكثر المحققين من نفي القول بانها موضوعة للفرد المنتشر فلا يحسن توجيه كلامه
بما ذكره رحمه الله في الجواب بان لفظ الكرم وقعت في عبارة المتن لعله ذهب الى انها موضوعة للفرد
المنتشر بعيد عن الصواب اذ الظاهر انه لم ينقل عن المص شيء في هذا المقام فينبغي ان يحمل على
ما وافق الحق عنده ثم اقول ههنا كلام اخر وهو ان صاحب المفتاح قد صرح في بحث تعريف اللام
ان الاجماع وقع على ان المصادر الغير المنونة موضوعة للطبيعة من حيث هي فنعلم ان الخلاف فيما
عدا المصادر فالقول بان المصدر المعتبر في المشتق بمعنى الفرد المنتشر خلاف ما عليه الاجماع
والاصوب ان يقال لعله جعل المصدر المذكور في الاكرم بمعنى طبيعة الكرم من حيث هو انه
اذا اتصف قسم ما من الكرم بالزيادة اتصف الطبيعة لا بشرط شيء بالزيادة اما اولا فلان
اتصاف فرد شيء بصفة مستلزم لاتصاف تلك الشيء بها على ما يجيء في كلامه رحمه الله واما
ثانيا فلانا اذا قلنا زيد ابيض اي اعلى من عمرو في الطب والطب علم صدق ان زيدا اعلم من عمرو في العلم
وقد حقق رحمه الله في تعليقاته على المحاكمات ان مثل هذا القياس وهو ان يكون متعلق محمول
الصغرى موضوعا في الكبرى قياس صحيح الانتاج بالضرورة بلا ملاحظة ارجاع الى ما
يتكرر فيه ما هو نفس محمول الصغرى مثلا اذا قلنا ان زيدا ابن عمرو وعمرو كاتب انتج ان زيدا

ابن كاتب بالفرس اقول ويمكن دفعه بانا ان سلمنا انه يصدق اتصاف الطبيعة بالزيادة
حين اتصاف فرد ما بها لكن صيغة التفضيل موضوعة لزيادة الطبيعة من حيث هي لا الزيادة
الثابتة من قبل فرد ما هذا وفيه بحث لان المصرح به بينهم ليس سوى كون افعل موضوعا
للزيادة في مدلول المصدر واما ان هذه الزيادة هي الزيادة المخصوصة فلا يكون مصرحا به
ولا يلزم من كلامهم ومن يدعيه فعليه البيان وهذا بناء على ان السيد قدس سره في مقام التوجيه
كانه بنى على ما استقيم لكن لقائل ان يقول اذا اطلق اعلم ولم يذكر متعلقه اضطرابا ورد منه الفهم
الزيادة في اصل الفعل من حيث هو هو والتبادر من اقوى امارات الحقيقة وقد اختار الا
على سبيل التنزل ان صيغة التفضيل موضوعة للزيادة في طبيعة الفعل بناء على ان المصدر
المعتبر في المشتقات بمعنى الطبيعة ويتمسك لاثبات ان الزيادة في قسم الفعل تستلزم الزيادة
في طبيعته لما ذكرنا وقررنا اولا من الوجهين واجاب عنه السيد بوجهين حاصل الاول
انه اذا سلم ان معناها الزيادة في اصل الفعل ومعلوم ان الزيادة في قسم منه غيرها فاذا استعمل
فيما كان مجازا وحاصل الثاني ما ذكره بيان لمصدق معناه لا لنفس مفهومه وحاصل الكلام منع
كون اتصاف الفرد بصفة مستلزما لاتصاف الطبيعة بها بانه يصدق على زيد انه غير عمرو
ولا يصدق على الانسان ذلك وجوابه ظ قوله في الحاشية فلذلك جاز ان يقال مثلا زيد اعلم
من عمرو في الفقه وعمرو اعلم منه في الطب اجيب بان الاعلم بمعنى الاطب فهو بمعنى الزيادة في اصل
الفعل لان اصل الفعل هاهنا هو علم الطب لا طبيعة العلم المطلق لا فرق بين الاعلم في
الطب وبين الاطب الا بالتفصيل والاجمال ثم قيل انا اصدق على زيد انه اعلم في الطب فلا
بد ان يصدق عليه الاعلم والا لزم صدق المقيد بدون المطلق ورد بان الاعلم ليس مطلقا
بالنسبة الى الاعلم في الطب وغيره لان معنى الاعلم الزيادة في اصل العلم وطبيعته ومعنى الاعلم
في الطب الزيادة في علم الطب ومن البين ان ليس الاستلزام الاول والسر في ذلك ان الزيادة
الاعلم متعلق بطبيعة العلم وفي الاعلم في الطب متعلق بعلم الطب وهذا كما قال في الحواشي

المغالطة التي تثبت بها حمارية زيد بان يقال لو لم يكن زيد حمارا يصدق انه لا حمار
فيصدق انه لا حيوان ناهق فيصدق انه لا حيوان اذ مدلول كلمة لا في لا حيوان ناهق
هو متعلق بالمجموع وفي لا حيوان متعلق بحيوان فقط والحاصل ان الزيادة التي هي جزء
مفهوم اعلم في الطب ليس هو الزيادة التي هي جزء مفهوم الاعلم لان الاول متعلقة بطبيعة علم الطب والثانية متعلقة
بطبيعة العلم من حيث هو هو ورد انه لا شك ان اعلم في قولنا اعلم في الطب ليس مجازا
فيكون مستعملا في معنى وليس هذا المعنى هو الزيادة في اصل الفعل وهو ظاهر ولا الزيادة
في علم الطب لان الزيادة في علم الطب ليس مدلولا للفظ اعلم فيكون مستعملا في معنى
الزيادة في قسم الفعل ويمكن الجواب عنه بان الاعلم هاهنا مستعمل مجازا في الزيادة في
قسم من الفعل ونظيره ما صرح ائمة الاصول من ان العام المخصوص كان مستعملا مجازا
في الخاص او انه مستعمل بمعنى الازيد على طريق التجريد كما اشرنا اليه ثم قيل انا اسمع اعلم
في الطب فعند سماع اعلم قبل سماع في الطب لا شك انه يفهم معنى ليس الا الزيادة في قسم الفعل
ورد بانه ان سمع في الطب قبل الحمل على المعنى اي حمل اعلم على المعنى فظاهر حكمه والا فنقول
فهم اولا الزيادة في اصل العلم ثم رجع عنه وحمله على الزيادة في علم الطب لان الالفاظ اذا
استعملت مع القرائن في المعاني المجازية فقبل الاطلاع على القرائن يحمل على المعاني الحقيقية
وبعده يحمل على المعاني المجازية المقصودة قوله فلا يرد الاعتراض الا انه يبعد ان يقال الا
حجة في المجاز اذا احتاج توجيه الكلام الى اعتباره واما اذا كان للكلام وجه صحيح فلا
يلائمه ارتكابه فارتكاب المجاز في نوع الخطاء عندهم والوجه ان اسم التفضيل المضاف
اذا قصد به الزيادة على ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا يقصد به
الزيادة على جميع ما عدا المجموع لا ما عدا كل واحد حتى يلزم تفضيل المفضول فان في
المجموع مع حمل اسم التفضيل على حقيقته وهو الزيادة في اصل الفعل غنى عن ارتكاب المجاز في
هذا المجموع فقد غفل عن قاعدة استعمالهم في اسم التفضيل المضاف اذا قصد به الزيادة
على جميع ما عداه من المضاف اليه وكان الموصوف متعددا وزعم انه بمعنى الزيادة على ما عدا
كل واحد واحد وقد عرفت فساده قوله فلا وجه للايراد عليه بالحاق لا يبعد

ان يقال لانا كان اسم التفضيل المضاف بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عداه مما
اضيف اليه او بمعنى الزيادة في اصل الفعل على جميع ما عداه مطلقا ولم يرد بمعنى
الزيادة في قسم منه فكان هذا معنى ثالثا فان قلت لما لم يكن للاضافة مدخل في
ثبوت هذا المعنى لا يحسن ان يقال انه معنى ثالث للاضافة والمبادر من كونه معنى
ثالثا للاضافة ان للاضافة لها مدخل فيه وانما الظاهر انه رحمه الله هذا قلت جعل
السيد قدس سره هذا تفسيرا لافعل التفضيل المضاف وكان احتمل ان يكون للاضافة
مدخل في هذا حكم الشارح بانه معنى ثالث للاضافة على سبيل الاحتمال والتجويز وكانه لا
هذا المعنى معنى ثالث للاضافة وان جعلت للاضافة دخلا فيه او معنى ثالث
للصيغة انه لم يكن لها مدخل على ان الشارح لم يحكم بانه معنى ثالث بل هذا وقع في كلام الملوح
ولعل الشارح لم يرض به بل كان حاصل توجيه كلامه على هذا التوجيه ان هذا اسم التفضيل
المضاف ولا شيء من اسم التفضيل المضاف بمعنى الزيادة في الجملة فهذا ايضا لا يخرج بهذا المعنى
الا ان يقول رحمه الله انه ليس يراد هذا الا على التوجيه قوله هذا هو الظاهر هذا خلاف
الظاهر في كثير النسخ ليس التصريح باسم الله تعالى بل كلم النجوم فالمناسب نقضه عدم التصريح بالاول
ثم عممنا تنبيها على فوق اختصاصنا الكريم الاحياء ثم عمم كما في القرينتين الاوليين و
اورد الاسعد انه ينبغي ذكر الموصوف في الثالثة دون الاوليين بناء على ان الموصوف في
الاوليين مما اتفق عليه اهل الاسلام وفي الثالثة مما اختلف فيه وايضا في ذكر الموصوف
هنا تنبيه على افضليته في النبي على ما عداه من الال والاصحاب وفيه براعة الاستهلال
هذا والحديث المنقول هو قوله عم من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي وفي
رواية فقد جفاني وربما ينافيه صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على
اسم علم وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب علي ونحو
لعله لم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا
اذ من المستبعد جدا ان يكون لمجرد ايراد كلمة على بين النبي وبين آله حرمانا من شفاعته
عليه الصلوة والسلام كيف وفي المحرومين شفاعته هو الكافر قال المصنف مشيرا الى

الغرض فوائد الاعتقاد اقول مشيرا حال من ضمير محصول غرض وفوائد الاعتقاد اشارة الى
المسائل البديهية المحتاجة الى التنبيه لان المسئلة قد تكون بديهية محتاجا الى
التنبيه على ما صرح به المحقق في التذكرة ونكت مسائل الاجتهاد الى المسائل النظرية
ويمكن ان يكون الاول اشارة الى المسائل الاتفاقية والثاني الى المسائل الخلافية والا
ظهر ان يكون الاول اشارة الى المدعيات والثاني للدلائل عليها على ان يكون النكت
بمعنى الدليل وقوله لما قاد في الدليل اليه وقوى اعتقادي عليه نشر على ترتيب اللف
وصار الفاضل الى شرح من المدعى لما قاد في الدليل اليه ومن الدليل الى ما قوى
اعتقادي عليه ولما كان في وصف مؤلفه بانه اشار فيه الى ما ذكر تبجح منه وايهام
استقلاله فيه اعتذر عنه ودفع ذلك التوهم بقوله والله ولي العصمة والسداد قوله
رحمه الله الظاهر ان مراده المعاد الجسماني لا ينبغي احتمال الحمل على المطلق الشامل للروحاني
وهذا القائل لم يحكم بفساد كلام الشارح حيث حكم بان ما ذكره الظاهر بل يدل على انه
ذكره الشارح هو المتوقف عليه فيه اقول ما نسب بعض القائلين من انه استفاد من
كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ فهو بريء منه بل مراده انه لما
الشارح المقصد الاقصى من علم الكلام هو البحث عن احوال المبدأ والمعاد
وتصدى لبيان الاحتياج في علم الكلام الى البحث عن احوال النبي والامام عليهما
السلام واثبت الاحتياج اليهما من جهة ان احوال المعاد مما لا يستقل باثباته العقل
وكان بعض احوال المبدأ مما لا يستقل باثباته العقل ايضا كان ينبغي ان يعم تلك الاحوال الى
احوال المعاد ويحكم على الجميع بعدم استقلال العقل بها حتى يثبت الاحتياج اليهما
جهة كلا المقصدين ومما دل على ان مقصوده ما ذكرنا الامام فهم رحمه الله وهو انه استفاد
من كلام الشارح ان العقل يستقل بجميع احوال المبدأ كما استدل ان العقل مما لا يستقل
بجميع احوال المعاد فكانه غير السالبة الكلية الى السالبة الجزئية وكان ينبغي منه ان يغير
الموجبة الكلية الى الموجبة الجزئية ويقول ولو قال واكثر احوال المعاد مما لا يستقل واكثر
احوال المبدأ مما يستقل لكان اظهر لكن لما لم يقل هكذا بل ذكر احوال المعاد ثم

اليه بعد احوال المبدا وحكم على الجميع بعدم استقلال العقل بها علم ان مراده ما
ذكرنا فليتامل والمناقشة بان الاظهر ان التعبير ليس بمعنى واحد فاعنا في
الاول باعتبار دلالة الفضا على الموضع في الثاني باعتبار كلمة في ليس مما ينبغي ان يقع
بين المحصلين ثم قوله لا يخفى ان قول الشارح وما يستقل به العقل بعض من المقصد
في علم الكلام في البحث عن احوال المبدا والمعاد والحكم على جميع احوال المعاد
بانه مما لا يستقل باثباته العقل ظاهر في ان المراد مما يستقل به العقل جميع احوال
المباحث لا يلزم الاجمال في البيان وتوافق النظرين قوله هذا كلام على السند الاخص
اقول ويفيد به انه ان اريد بجواز عدم استقلال العقل ببعض احوال المعاد الى
حال احتمال العقل وتجويزه فكان الكلام منعا مع مقابلة المنع وان حمل على الجواز
الوقوعي كان ممنوعا قوله ما لا يعرف الا بتوقيف الله تعالى اقول لا يخفى ان المتبادر مما لا
يعرف الا بتوقيف الله تعالى ما يكون بطريق الوحي او ما ينتهي اليه وهذا لا ينافي كون نقيضا
جميع العلوم منه تعالى ولو نوقش في التبادر المذكور نقول قوله لعدم استقلال العقل
به تتمة للتعريف وعلى التقديرين لا يلزم الانتقاض بسائر العلوم والمعارف بل لو
لم يجعل تتمة للتعريف لكان دالا على ما ذكرنا اذ لا يصح تعليل كون معرفة الوجود مثلا
لا يحصل الا بالافاضة منه تعالى بعدم استقلال العقل بتلك المعرفة اذ لا يتوهم احد ان
استقلال العقل معناه ان لا مدخل للافاضة فيه كيف وقد اعترف القائل بان
اكثر احوال المعاد وبعض احوال المبدا مما لا يستقل باثباته العقل قوله وكذا الحي
والقدير اقول فان قلت يجوز ان يكون اطلاق العالم على الجوهر بمعنى ما قام به العلم
قياما حقيقيا وعلى الواجب بمعنى العلم القائم بذاته كما اختاره رحمه الله في الوجود وجعل
جميعها تابعا له فيكون اطلاقه عليهما بمعنى واحد مشترك قلت العالم بمعنى ما قام
به العلم اعم من ان يكون قياما حقيقيا او على طريق قيام الشيء بنفسه معنى مشترك
بين الجوهر والواجب فلهذا قالوا باشتراك الوجود بين الواجب والممكن مع ان الواجب
ما قام به الوجود قياما حقيقيا غاية الامر ان هذا المعنى ليس معنى حقيقيا للفظ

العالم ولا يحقق نفيه قوله في الحاشية لا يخفى ان علم شمول الجميع افراد الجوهر والعرض
يبني لما كان قوله غير بين في قوة المنع وكان وظيفة الاثبات عدل عنه الى قوله لا يخفى
لا اقول ويمكن توجيهه بان يقال المراد انه لا يصح توجيه التعريف بما ذكره والا لم
يثبت ما ادعوه في هذا المقام ان العلية من الامور المشتركة بين الثلثة ثم اقول
ههنا مناقشة لا بد من التنبيه عليها الاولى انه يجوز ان يكون تلك الامور الغير
المتناهية متعاقبة لا مجتمعة بان يكون العلية لا باعتبار الاعداد واشار الى
جوابها بقوله وهو ممتنع عند المتكلمين الثانية يجوز ان يكون هناك امران كل
واحد منهما علة للاخر ومعلول له من جهتين كما قالوا في الهيولى والصورة
والجواب ان احتياج احد الامرين من جهة الى الاخر يرجع الى احتياج تلك الجهة حقيقة
ولا شك ان الجهة التي يتوقف غيرها عليه فينتقل الكلام الى الجهة التي تكون
الموقوفة باعتبارها جوهرا او عرضا وفيه انه يجوز ان يكون هناك امران كل واحد
منهما باعتبارها علة للاخر باعتبار احد الوجودين ومعلول باعتبار الوجود
الاخر كالمعلول والعلة الغائية الثالثة انا لا نسلم ان المعلول لا بد ان يكون جوهرا
او عرضا ان يشترط فيهما ان يكونا موجودين في الخارج على ما هو مذهب التقسيم
الى الجوهر والعرض من ان المقسم هو الموجود الخارجي وسلم انه لم يشترط لكن لم لا يجوز
ان يقال المعلول امر اعتباري لا عيني وح لم يلزم تحقق الامور الغير المتناهية
في الخارج والجواب انا نختار الاول ونقول الممكن والمعلول اصطلاحا اعتبر فيه الوجود
الخارجي فان الممكن ما يقتضي وجوده وعدمه الخارجي والمعلول ما يتوقف وجوده الخارجي
على امر ولهذا فسر العلة بما يتوقف عليه وجود الشيء نعم يرد ههنا ان العلية يحتمل
لجواز ان تكون بمعنى صلاحية الاستتباع وقد اختاره رحمه الله في توجيه قول المص
ان العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ولا شك ان صلاحية الاستتباع لا تستدعي
وجود المعلول بالفعل فلا يلزم وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وقد يقرر
ههنا بوجه اخر وهو ان كل واحد من الممكنات يصدق عليه انه علة للمجموع المركب

جميع الممكنات وهذا التركيب وان كان اعتباريا لكن وجود المجموع ليس باعتبار العقل
اذ لا شك انه معروض الكثرة فيكون موجودا لا محالة اذ لا معنى للكثرة الا مجموع الوحدات
وكون التركيب اعتباريا لا ينافي ان يكون توقف المجموع على كل واحد بحسب الواقع مع
قطع النظر عن الاعتبار وهذا كما يقولون في اثبات الواجب من ان مجموع الممكنات
بحيث لا يشذ منه موجود ممكن لا بد له من علة وقد اعترض عليه ايضا بانه كما ينقل
الكلام الى هذا المجموع انه جوهر او عرض فلا بد ان يكون على الاختيار انه علة للمجموع
المركب منه ومن الواجب ايضا وبعد نقل الكلام الى هذا المجموع نقول ان هذا المجموع
علة لنفسه كما يجيء ان المركب من الواجب والمعلول الاول علة تامة لنفسه او يكون لصدق
العلية المطلقة هذا القيد واطلاق العلة على التامة على ما رأيه رحمه الله يجب
المعنى المشهور المشترك للعلة لا يجب النقل على ما اختاره الشيخ ههنا سؤال مشهور
عن بعض الفضلاء وهو انه اذا لزم من وجود الاثنين وجود ثالث هو معروض صفة
الاثنينية والمجموع معروض وصف الثلثية لزم من وجود الثالث وجود رابع هو معروض
الاربعية وهكذا فيلزم من وجود الاثنين وجود الموجودات الغير المتناهية المترتبة
اقول والجواب عنه ان الرابع الذي هو معروض صفة الاربعية اعتباري محض ولا يتحقق
في الخارج اصلا وذلك لان هذا المجموع انما حصل من اعتبار جزئية كل واحد من الاثنين
المفروضين او لا وجزئية المجموع المركب منهما فلو تحقق في الخارج لزم اعتبار كل واحد
من الاثنين المفروضين ~~وللمجموع المركب منهما~~ مرتين فيه والمفهوم الحاصل
من اعتبار مفهوم فيه مكررا لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج بل الواضح ذلك فانما
هو اعتباري وقد ادعوا الضرورة فيه كما لا يخفى قوله فالامكان والوجوب ليسا
من تلك الاقسام اقول فان قيل الوجوب ليس من الامور العامة فلا يرد على
التعريف بعدم صدقه على الوجوب على الاوجه له قلت مقتضى هذا التعريف انه اذا
كان احد المتقابلين من الامور العامة كان المقابل الآخر ايضا منها وهو الذي اشار
اليه في الحاشية حيث قال ولا يخفى انه اذا جعل الوجوب الذاتي من الامور العامة كما

كما هو مقتضى التعريف لا اشكال ان الامكان من الامور العامة فمقابله الذي هو ما
يتعلق به الغرض العلمي وهو الوجوب ايضا من الامور العامة كما هو مقتضى هذا
التعريف لا اشكال ان الامكان من الامور العامة فمقابله الذي يتعلق به غرض علمي
مع عدم صدق التعريف عليه على تقدير حمل المتقابل على المعنى الاصطلاحي هنا
فان قلت في جواب هذا السؤال ذكر الوجوب ليس بيانا لما اورده انتقاض التعريف
بل ذكره ليظهر ان الذي جعل مقابلا للامكان ويتعلق به الغرض العلمي ليس مقابلا له بالمعنى
الاصطلاحي قلت هذا مع انه لا يلائم ما ذكره في حاشية الحاشية على ما نقلناه يأبى عنه قوله ومقابل
المقابل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان فرفع الطرفين اي فرفع احد
الطرفين على ما في بعض النسخ وسلب ضرورة الطرف الموافق والمخالف في اللاوجوب
وسلب ضرورة الطرف الموافق فان الاول يحمل بالمواطاة على الممتنع دون الثاني والاول نقيض
الوجوب باعتبار حمل المواطاة والثاني نقيضه باعتبار حمل الاشتقاق وتفصيله يجيء وكذا
ونكر اللاامكان مع ضرورة الطرفين لعله اشارة الى الخلاف الذي وقع بينه وبين السيد
حيث ذهب رحمه الله الى ان نقيض السلب هو الايجاب وذهب السيد الى ان نقيضه سلبه
السلب فاشار اليهما معا وحكم بعدم تعلق الغرض العلمي بهما حتى لا يتوجه طريق رفع
اصلا وفيه ما وجه به التعريف ان المعتبر في الامور العامة وهو مع التقييد
يتناول الماخر المحض ومع الاخر لا يتناول الممتنع المحض والواجب اقول ايضا
تدخل جميع الصفات المختصة بالواجب كعلمه وقدرته وارادته وغير ذلك اذ كل منها
مع الامكان يشمل جميع الموجودات ويتعلق الغرض العلمي بكل منهما وبين كل منهما
بين الامكان تحقق المباينة والمنافاة في الجملة ثم لا يخفى ان التعريف المذكور اصح
غير متناول للوجوب الذاتي والتعريف الثالث شامل له فلم يكن بين التعريفين
مساواة مع انهما تعريفان لمفهوم واحد فلا بد ان يكونا متساويين اللهم الا ان يقال

ان للامر العام معنيين وفيه تعسف ظاهر والاولى لا يبعد ان يقال المراد من المقابل

ما ينكر في مقابلة ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث والعلة

والمعلول الى غير ذلك وح لا يرد عليه ما اورده رحمه الله ولا يحتاج التعريف الى

الاعتبار التقييد الذي ذكره لا يخفى فتامل ثم ان التعريف الثاني الذي ذكره الشيخ الكاتبي

ينبغي ارجاعه الى التعريف الاول الذي ذكره في الشرح بان يكون المراد بالجميع الاكثر

جميع اقسام الموجود الذي هو الواجب والجوهر والعرض واكثرها اى اثنان منها هذا

والا يصدق التعريف على الاحوال المختصة بالاعراض الشاملة لها كالتشخص العرض

الكثير من الواجب والجوهر قوله فان العدم بمعنى رفع الوجود من احوال الوجود لوله

اى يصدق على ما يصدق عليه الموجود وهذا كما يقال الاستيقاظ من احوال النائم ولا

يلزم من كون الشيء حالا لما يصدق عليه مفهوم جواز اجتماعه مع ذلك المفهوم ثم انه

كتب لتخصيص العدم بمعنى رفع الوجود حاشية وهي قوله اى بمعنى السلب فان كون العدم

بمعنى العدولي من احوال الموجود ظاهر لا حاجة الى التعرض له واراد بالسلب محمولا سالبة

المحمول وبالعدول محمول المعدولة فمعنى قولنا زيد معدوم على الاول زيد هو ليس بموجود

وعلى الثاني زيد هو لا موجود والوجه في كون العدم بمعنى العدول من احوال الموجود

بالنسبة الى العدم بمعنى السلب انه المتبادر من احوال الموجود ما يختص بالموجود ولا

يوجد في غيره ولهذا قيل الكاتب ليس من احوال الانسان حقيقة بل من احوال الحيوان او

ما يكون منشاؤه الوجود بناء على ان تعليق الحكم بالوصف يشعر بعليته وعلى التقديرين

لا يتناول العدم بمعنى السلب على ما تقرر عندهم ان السالبة المحمول لا يستدعي وجود الموضوع

بل تصدق عند عدم الموضوع بخلاف العدولة لان المعدولة صدقها موقوف على

وجود الموضوع عندهم فيدخل العدم بمعنى العدول على التقديرين واراد بالعدم مطلقا

العدم كما هو الظاهر للتسجيل لخفي حتى لا مفر بالتحقيق تقسيمه وان كان خلافا له

فتامل

الله وخص الامتناع بما بالغير المطلق الشامل له لان الامتناع الذاتي واخذه

بالنسبة الى خصوص الوجود الخارجي وجعل من احوال الموجود بناء على ان المراد

الموجود المطلق لم يتناول الجوهر والعرض بناء على ان الجوهر من اقسام الممكن الموجود

في الخارج فان الامور الاعتبارية خارجة عنهما قوله لان يقال المتبادر من العبارة

اى من عبارة تعريف الامر العام ما يختص بالموجود او ما يكون من احوال الموجود

من حيث هو موجود اما الاول فلما مر ولان المتبادر من عدم الاختصاص بقسم

من الموجود اختصاصا بالمقسم على طريق المفهوم واما الثاني فلما مر قوله لا نا نقول

بخروج الامكان ونظائره يعني ينبغي عدم حمل الكلام على المتبادر والا فيخرج الامكان

ونظائره بمثل ما اخرج به العدم والامتناع اما الامكان فعلى التوجيهين واما

نظائره واراد بها ما لم يبحث عن الوجود فبعضها على التوجيهين وبعضها على

التوجيه الثاني فقط وقوله في الحاشية لا يقال بثبوت الامكان بل ثبوت كل شيء لغيره كما

انه متوجه على دعوى خروج الامكان ونظائره على التوجيهين لكن الجواب الاول لا

ينطبق الا على الامكان والجواب الثاني ظاهر مختص بالتوجيه الثاني اقول والتفصيل انه هنا

اوجه منها ان السؤال متوجه على خروج الامكان ونظائره على التوجيهين كما هو الظاهر

وقوله لا نا نقول الى قوله واما على ما تحققه جواب شامل للامكان ونظائره على

التوجيهين وتقريره على طريق التحقيق عندنا ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستلزم

ثبوت ذلك الغير في نفسه اي غير منفك عنه وهذا الحكم شامل للامكان ونظائره

وللعدم والامتناع ايضا على هذا فعلى التوجيه الاول كما يدخل الامكان ونظائره

يدخل العدم والامتناع وايضا على التوجيه الثاني كما يخرج العدم والامتناع

يخرج الامكان ونظائره ومنها ان السؤال مختص بالامكان على التوجيه الثاني وح

يكون الجواب الاول تاما منطبقا على تمام السؤال كالجواب الثاني ومنها ان الجواب

يتم بالاول وقوله على ما تحققه حقيق بتلك المقدمة المشهورة وبيان حقيته لحاله

فيها الا انه جواب اخر الى غير ذلك من الاحتمالات لا يخفى على التوجيهين الاخرين

ولطف التوجيه الاول بالنسبة اليهما وكون التقرير المذكور في الجواب الثاني جاريا في
التحقيق الاول بان يقال على قاعدة الفرعية كما يدخل الامكان ونظائره كذلك
يدخل العدم والامتناع لا يقدح في صحته وهو ظاهر ولا في لطفه ايضا لان الجواب
الاول جواب على تحقيق السيد وبتبعه كما اشير كما ان الثاني على تحقيقهم والمعترض
لما بنى السؤال على تحقيقهم نبه على انهم كما قالوا بالفرعية قالوا بان السالبة المحمول
لا تستدعي وجود الموضوع فيخرج الامكان والحاصل انه يصدق التحقيق في كلا الجوا
بين وما ذكره في الجواب الثاني كان تحقيقا على رايهم كما ان ما ذكره في الاول تحقيقا
على زعمهم وانا اجري ما ذكره في الثاني لا اقل صار جدليا على رايهم قوله
ههنا امور الاول ان المص لم يقل بالسالبة المحمول وانما لا تقتضي وجود الموضوع
فكيف يجاب بما ذكر قبله والثاني ان الموجود المعتبر في تعريف الامر العام ينبغي حمله على
الموجود الخارجي لان المنقسم في تقسيم المفهوم الى الواجب والجوهر والعرض هو الموجود
الخارجي اي ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج والا دخل الممتنع في هذه القسمة وح لا يرد السؤال
المذكور في الحاشية بقوله لا يقال الثالث ان وجود السلب في مفهوم العدم
والامكان لا يكفي في كون القضية سالبة المحمول لان هذا مشترك بينها وبين المعدولة
بل الفرق بان السلب في السالبة المحمول وارد على نسبة المحمول المحصل الى الموضوع كما تستفيد
من معناها حيث قيل معناها ليست كما ثبت وكذا ما قيل ان السلب المحمول على
الموضوع ثم يرجع ويحمل ذلك السلب على الموضوع وفي المعدولة على نفس المحمول المحصل
فان قلت العدم نقيض الوجود وح ان تقابل السلب والايجاب اي التناقض بين
العقدين متحقق ولا يتحقق في غيرهما وح يكون السلب في مفهوم العدم واردا على ثبوت
الوجود للموضوع لا نفس الوجود قلت على هذا يكون كل عدم في الحقيقة لا يكون الا
عدما الغير لان السلب وارد على الثبوت لغيره ولكان المعدولة ايضا كالسالبة المحمول
مركبا من اجزاء ثلثة والفرق بالاجمال والتفصيل هذا انا لا نرى ان السلب لا يصح وروده
الا على النسبة الثبوتية وان جوز وروده على غيرها كالوجود في نفسه غيره من

وغيره من المفهومات تنوع وح لا شك انا اذا اوقعنا سلب الوجود في نفسه عن الوجود
الى الموضوع فيصدق عليهما انهما لا يجتمعان في هذا الموضوع في زمان واحد فاذا لم
يكن خلافين في السلب والايجاب فيدخلانه في اي قسم كيف وقد صرح الشيخ بان تقابل
السلب والايجاب كما يتحقق في القضايا يتحقق في المفردات مع انه لم يعرف التناقض
بالمعنى على ان هذا الجواب لو صح انما يصح في العدم ولا يجري في الامكان فتامل قوله
فان قيل ليس رفع الوجود المطلق الخ اعلم انه يمكن الايراد برفع الوجود المطلق
الذهني من وجهين الاول انه لما تقرر ان ثبوت كل مفهوم لغيره يستدعي ثبوت
ذلك الغير في نفسه فلا يثبت للمعدوم المطلق امر والا لزم اجتماع النقيضين
وكذا الذهني بناء على ما تقرر ان العدم مطلقا من المعقولات الثانية ولا يخفى عدم
اباء عبارة السؤال عنه لكن لا ينطبق عليه الجواب الثاني المشار اليه بقوله على انه يمكن
ان يقال الخ وذلك لانه لا يلزم من عدم وجوب تقنطة المفهومات بالوجود المطلق
او الذهني الا ان سلب ذلك الوجود عنها ممكن نظرا الى ذواتهما كما قرره الا ان اتصافها
بنقيضها ممكن كيف اتصافها بهما يستلزم الاتصاف فيما بينهما بنقيضيهما او المسلك
ممتنع ولا ينطبق عليه الشق الثاني من الجواب الاول لانه اذا كان الارتسام في قوانا
ذهنيا ولم يكن التصور بوجه ما وجودا ذهنيا الصدق سلب الوجود المطلق والذهني
عن امر لا ثبوت له الثاني انه لما كان جميع المفهومات موجودة في المبادي العالية فلا يصدق
سلب الوجود المطلق ولا الذهني من شيء من المفهومات ومبنى التقرير الاول على اعتبار
الايجاب دون الثاني كما لا يخفى ومراد الاستاد دح هو الثاني ولم يتعرض للتقرير الاول لانه
سؤال مشهور سيجي صحيح جوابه في متن الكتاب فقدم ما يمكن به الجواب عنه من حديث
عدم اقتضاء السالبة المحمول وجود الموضوع ومع ذلك فليس الجواب المذكور بحيث لا يجري
فيه اصلا اذ لا يخفى انه يجري فيه الشق الاول وثانيا والثالث ايضا بالتزام التقييد كما
لا اول والثالث هذا ثم اعلم ان التقييد المذكور بالقوى البشرية يحتمل وجوها الاول
تقييد الوجود فيها بان كان المراد من الوجود المطلق والذهني الوارد عليه السلب نحوا في

العدم المطلق واصالة في العدم الذهني هو الوجود في القوى البشرية وح يصدق
الحكم بلا اخفاء ولا يخفى ما فيه فان هذا التقييد يخرج العدم عن الاطلاق الا ان يهتم
فسروا العدم المطلق بسلب الوجود المطلق والوجود المقيد ليس مطلقا الثاني
تقييد الحكم اى النسبة الحكمية بما وهذا غير صحيح اذ لا يصدق على امثلة ذهن زيد
انه ليس بموجود في المبادى العالية في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة العقلية
للنسبة الخارجية التي هي في المبادى العالية في نفس الامر لان الصدق مطابقة النسبة
العقلية للنسبة التي في المبادى العالية بل لم اتصافه في المبادى العالية فيلزم فيه
ايضا في المبادى العالية برفع الوجود عنه مع انه كان متصفا بالوجود فيها ومنه يعلم
انه لا يصدق في المقيس الذي ذهبتم الثالث تقييد السلب الوارد على الوجود وح
ينطبق على الكل ويعتد للنبا اشار على الاول والى اشار على الجواب ثانيا والتزام
كون البحث عن العدم مطلقا تطفلا لان كلام الشارح لم يقيد وان كان يمكن ان
يوجه كلامه بان مراده العدم المطلق لانه المقابل للوجود المطلق المبحوث عنه المعنون
به الفصل وقوله مع انه لا حاجة ظاهر كالمنع بعد التسليم تامل فيه قال الشارح
اما احتمال التحديد الاول فظاهر لعدم افادته ان فائدة لفظ العين التنبيه على ان المعرف
هو الوجود في نفسه العدم في نفسه يكون المراد الذي توقف الشيء على نفسه
قال الشارح في الحاشية لا يقال الذي يمكن ان يخبر عنه الخ بيانه ان العدم الذهني
وان كان ثابتا لبعض المعدومات لكن ليس ضروريا لها بل ذواتها المعدومة في حال
العدم يتصف بامكان الاخبار عنه حال الوجود وما اجاب به معارضة لنقض تحرير
تقريره انه قد تقرر في موضعه ان كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه على ما فسره
بشرط الوصف وينعكس بعكس النقيض الى العرفية التي هي قولنا كل ما يمكن الاخبار
عنه فهو موجود ما دام يمكن الاخبار عنه فالتعريف لا يصدق على المعدوم حال العدم
اصلا واشار الى ان المراد بالعدم العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فلا يلتبس
بصدق تعريف الموجود على المعدوم الخارجي الموجود في الذهن لانه داخل في المحدود ولهم

عليه انه لو صح هذا للزم ان يصدق قولنا كل ما امكن وجوده ما دام امكن وجوده تكون
علته موجودة وذلك لانا نقول كل معدوم العلة من الممكن فهو ممتنع الوجود بشرط
كونه معدوم العلة وينعكس بعكس النقيض الى ما ذكرنا واما بطلان اللازم فلان
امكان الوجود متحقق في حال العدم عدم العلة نعم لا يتحقق بشرط عدم العلة وايضا
يلزم ان يصدق المشروطة العامة اى قولنا كل معدوم العلة بشرط كونه معدوم العلة
فهو ممتنع بالضرورة ولا يصدق العرفية وهي قولنا كل معدوم العلة فهو ممتنع لما
مر انه حال عدم العلة يتحقق امكان الوجود نعم بشرط عدم العلة لا يتحقق الامكان والجواب
ان المراد بالامكان هو الامكان المقابل للامتناع الوصفي اى الامتناع العارض حال العدم بشرط
وصف العدم فاللازم ان لا يصدق هذا المعنى الا على الموجود حال الوجود ولا ينافى ذلك
صدق الامكان الذاتي على المعدوم حال العدم فان الامتناع المأخوذ في قولنا كل معدوم
العلة فهو ممتنع مشروطة هو الامتناع بشرط وصف العدم ولا ينافى الامكان الذاتي
لكن حمل الامكان في التعريف على هذا المعنى لا يخلو عن بعد ثم لا يخفى انه لو حمل الامكان على نحو
الامتناع بشرط وصف العدم لم يتوجه النقض بالمعاني الحرفية لان الامتناع فيها انما
نشأ من امر اخر هو عدم الاستقلال في المفهومية على انه يصدق عليها انما يمكن الاخبار عنها
في الجملة اى بعد ملاحظتها استقلالا او لا يتغير مفهومه بتغير الملاحظة استقلالا او لا
وعلى هذا لا يخفى انه يمكن الجواب عن النقض الاول بمنع صدق الامكان على المعدوم المطلق
لما تقرر ان ثبوت الشيء لامر يقتضي ثبوت ذلك الامر اللهم الا ان يقال انا نفرض هذا
الرأي لهم حيث قالوا بالسالبة المحمول وانما يقتضي وجود الموضوع ثم لا يخفى انه يصدق
تعريف المطلق عليه يقتضي وجوده لان مفاد كلمة ما والذي مفهوم وجودي يعرف
والجواب ان الصدق اللازم للمعرف على افراد المعرف الصدق بطريق الحقيقة ثم في هذا
المقام مناقشات منها ما اورد على الشيخ في الحاشية بقوله لا يقال لا يتوجه لان مادة
النقض غير متحقق ومنها ان قوله اى يكون في تفسير الممتنع يدل على ان المراد الامكان
العام فصار مخالفا لما ذكره في اصل الشرح ومنها انه ما ذكره في الجواب عن المعاني

الرفية جار في المعدوم المطلق لا يخفى على الفطن جواب اكثرها واما قوله في
الحاشية هذا الحكم يصدق على المعدوم لا يخفى ان الفاعل اذا كان هو العدم
فهو موجود فلا نقض وان كان هو المعدوم فيمتنع صدق الفاعل والمنفعل
على المعدوم المطلق والسند على انا نقول المراد من الفاعل والمنفعل الموجود
المنافي حقيقة وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول ليس كذلك ثم لا يخفى انه
حمل الامكان على الامكان العام اولى لانه حينئذ سلب الاخبار غير معتبر في الحدود
انما المعتبر فيه سلب ضرورة عدم الاخبار واعلم ان بيان الدور في اصل الشرح
لما هو مبني على حمل الامكان على مصطلح القوم اي كيفية النسبة في القضايا التي تحمل الاتما
وجود الشيء في نفسه وعدم الشيء في نفسه وح لا يرتبط ولا يلايم اجزاء التعريف
فلا بد في بيان الدور من المطابقة بما ذكره الاستاذ من ان معنى كل قضية يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته له فامكان الاخبار يرجع الى سلب ضرورة الاخبار
عنه وعدم ثبوته له وح بيان الدور في تعريف الوجود في نفسه ظاهر واما في تعريف
العدم في نفسه فانما يظهر اذا حمل الامكان على الامكان الخاص وح في اخذ العدم في
تعريف الوجود يلزم الدور في تعريف الوجود من وجه آخر بناء على ان العدم سلب
الوجود فانه على تقدير الحمل على الامكان العام يكون سلب امكان الاخبار
في تعريف العدم عبارة عن سلب سلب ضرورة لا ثبوت الاخبار فلا بد فيه من تصور
اللاثبوت وهو معنى العدم قلت هذا انما يصح على تقدير حمل امكان العام
معنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف لكن الشارح جعله بمعنى سلب الامتناع عن
الطرف الموافق كما صرح به في الحاشية على ان لاحد ان يقول لعل الامكان بهذا المعنى
اي سلب الضرورة عن الطرف المخالف للايجاب غير ملحوظ فيه الطرف المخالف للا
يجاب لا عينا العنوان اي بعنوان السلب بخصوصه فتامل قوله وعلى تقدير
ان يكون المطلق الشامل له اولى كذا يمكن ان يقال وعلى تقدير ان يكون المعرف هو
الكون النسبي وعليه يمكن ان يدفع لزوم الدور بان المعتبر في التعريف هو الكون

الكون النسبي اي المعنى الذي وقع رابطة في القضية المعتبرة المختص والمعرف هو
الكون النسبي المطلق فيكون تعريفا بما اضيف عليه بنفسه ولا يلزم الدور الا بشرطين
وكذا العدم المعتبر في التعريف هو العدم الرابطي الذي كان معرفا وهو ظ
قوله كما وقع اقول اشارة الى ما يجيء من قول المحشي في بحث ثبوت المعدومات ومن
اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالعلم والقدرة والحيوة
ولا يخفى انهم انما ترددوا في الوجود دون الثبوت فيمتنع حمل الثبوت في نفسه على الوجود
في نفسه ثم اقول ههنا بحث وهو انهم كما لم يجزموا بوجود الموضوع في نفسه لم
يجزموا بوجود تلك الصفات له وكما جزموا بثبوت تلك الصفات له جزموا بثبوت
الموضوع في نفسه ههنا وان كان كلاما على السند لكن الحق التنبيه على فساده و
الاولى ان السند للمنع المذكور ما ذكره المناظر في بحث الى ان المحمول لا تقتضي
وجود الموضوع ويجيء في بحث ثبوت المعدومات من ان ثبوت الشيء للشيء انما يستلزم
ثبوت المثبت له في نفسه اذا كان ثبوت الاعراض لمحالها او ثبوت الهيولى للمواد
لا مطلقا وحمل عبارة الاستاذ عليه بعيد جدا واما قوله ولم يكن الملاقاة الكون عليهما
بحسب الوضع فبيانه انه اذا كان الكون الرابطي عبارة عن الكون في نفسه مع القيد في
فالتعبير عن الكون الرابطي بلفظ الكون مع القيد يحتمل وجهين احدهما ان الكون
مستعمل في معناه اي الكون في نفسه والقيد مستفاد من لفظ القيد و
هذا هو الظاهر وبناء السؤال عليه اذ لا يخفى انه ح يكون تعريفا بالمرادف و
ثانيهما ان الكون وضع بازاء المقيد بالقيد المذكور مرة اخرى وعبر عنه بلفظ
الكون بحسب الوضع الثاني وح لا يكون تعريفا بالمرادف لا يقال لو ذكر القيد كان
لغوا لفهمه عن لفظ الكون لانا نقول القيد معتبر في مفهوم الكون على وجه الاطلاق
والمذكور محصل ومعين لذلك الفاعل في المشترك غير الفعل على ما حققه
الشيخ والسؤال المذكور بقوله فان قيل في غاية الضعف منشأه عدم الفرق
بين كونه الخارج والذهن ظرفا للنسبة بين كونهما ظرفا لثبوت الطرفين انفسهما

صدق قولنا اوسيرس موجود في نفسه بالاطلاق وان اراد المعنى الثاني فكما لم يصدق اي
لم يتحقق بعد موت اوسيرس المطلق لم يتحقق المقيد فكذلك ثم اقول ولا يبعد
ان يقال معدوم النظر وصف الشيء بحال متعلقه وقد حقق السيد المحقق انه وصف
الشيء بحال متعلقه ليس وصفا لذلك الشيء بل انما يصير سببا لوصف ثابت لذلك
الشيء وهو كونه بحيث كذا فمعدوم النظر يرجع الى الكون المذكور ولا ينبغي
وجه فانك اعلم ان المنطقيين ذهبوا الى ان الارتباطية الشرطية انما هو بين
المقدم والتالي وهما المحكوم عليه وبه في الشرطيات ولا حكم في شيء من الطرفين بالفعل
وذهب اهل العربية الى رجوعها الى الحملية زعما منهم ان الخبر في القضية هو التالي
والشرط قيد له بمنزلة الحال او الظرف وقال السيد المحقق الحق هو الاول لصدق
الشرطية مع كذب التالي في الواقع ولو كان الخبر هو التالي لم يتصور صدقها مع كذبه
ضرورة استلزام انتفاء المطلق انتفاء المقيد واعترض عليه الاستاد بان التقييد
بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير المقدم ولا يلزم من انتفاء التالي في نفس الامر
انتفاؤه على التقدير نظيره انك اذا قلت زيد قائم في ظني لم يكذب بانتفاء قيام زيد
في الواقع بل بانتفائه في ظنك فقط وما ذكره من استلزام انتفاء المطلق انتفاء
المقيد مسلم لكن لا نسلم ان المطلق ههنا منتف في الواقع بل المنتفي في الواقع هو قيام زيد
في نفس الامر وليس ذلك مطلقا بالنسبة اليه فان المطلق بالنسبة اليه هو قيام زيد
ماخوذا بحيث يمكن تقييده بنفس الامر او الظن او غيرهما وذلك يتحقق في الواقع في ضمن
تحقق المقيد فيه اعني قيام زيد في ظنك فاما قيامه في الواقع فيتحقق قيامه
مطلقا في ظنك وظني ان هذا تعسف والحق ما ذكره المحقق وبيان ذلك انا اذا قلنا
ان كان زيد حمارا كان ناهقا فلا شك في صدقه وتحققه فان كان مرجعه قولنا
زيد ناهق وقت كونه حمارا كان قضية حملية ومن المعلوم بالضرورة ان تحقق
القضية الحملية انما هو بثبوت المحمول للموضوع مثلا تحقق القضية الحملية انما هو في وقت
الاتصاف بوصف المحمول نعم صدقها دائم وفرق ما بين صدق القضية وتحققها

وسند المنع المذكور في جواب ما اشرنا اليه وقوله وان تعرضنا اشارة الى
منع الاستلزام كما هو مذكور في الحاشية قال الشيخ متعلق بقوله بعد تسليم
ان الوجود معنى شاملا للقسمين سند للمنع المشار اليه بهذا القول
والحق بالاستشهاد بقول الشيخ فهو ظلم ومغالطة باشتراك الاسم ثم اعلم انه يجوز
الذي ذكره الشيخ في المثال الثاني يمكن اجراؤه في الاول
بان يقال قولنا زيد معدوم النظر بمعنى قولنا زيد معدوم
عنه نظره فيصير عدما رابطيا وحكما بالوجود الرابطي
ويجري فيه الاحتمالات التي ذكرها فلما كان في ادخاله لا
هذا المعنى نوع دقة خص ظاهر المطلق بالثاني واقول فيه
بحث اذ نفرق ما بين سلب ثبوت النظر عن زيد وبين سلب
ثبوت نظره في نفسه كيف والاول عدم رابطي والثاني
عدم في نفسه فلو قال السائل مقصودي من زيد معدوم
النظر هو الثاني اندفع الجواب لكن لقائل ان يقول انه
هو الاول والمجيب هو السائل والآخر ان يستفسر فان اختار
الاول فجوابه كما ذكره الشيخ وان اختار الثاني فجوابه اوله
رحمه الله في حاشية التهذيب وحاصله ان مطلق زيد معدوم
النظر ليس المعدوم في نفسه بل المعدوم في وجه
يتناول عدمه وعدم نظره منه سواء كان نظيرا او غيره
ولا شك في صدقه بنفي ما نفى وهو ان السائل لم يفرق
في المثال الثاني بين الصدق بمعنى المطابقة لنفس الامر و
الصدق بمعنى التحقق خلط بينهما فخلط وذلك لانه لو اراد
بالصدق المعنى الاول فكما نصف القضية بالصدق بناء على ان المطلقة دائمة الصدق
يصف المطلق بذلك ايضا يصدق قولنا فرس كان شاعرا بالاطلاق صدق

على ما بين في موضعه فاذا قلنا زيد كاتب في الغد فلا شك في صدق هذه القضية
في اليوم بالمعنى المقابل للكذب لكن تحققها ووقوعها انما هو في الغد نعم تحقق
ههنا قضية اخرى هي ان زيدا كان بحيث يكتب غدا وصار المحمول مفهوما اخر
هو الحيثية المذكورة لا مفهوم الكاتب وقد اعترف الاستاد بمثل هذا فانه قيد
النسبة في القضية الحملية بان لا تتحقق اصلا لا يتحقق تلك القضية مثلا في النظير
الذي ذكره اذا لم يتحقق النطق في المتكلم القيام زيد لم يصدق ولم يتحقق زيد قائم
في نطقا اذا لم يتحقق وقت تجارة زيد بل امتنع تحققه لم يتحقق النسبة في القضية
المذكورة فاذا قلت زيد كاتب في قولك ضاحكا فليس معناه الان كتابة زيد يتحقق
في الواقع مقارنا للضحك لانه لم يتحقق بعد لا هو ولا قيده ومطلق زيد انما هو في نفس
الامر وقت كونه تجارا هو زيد انما هو في نفس الامر ولم يصدق على القيد تقييده
بوقت كونه تجارا سوى انه ماهية مقارنة ومجامع لتجارته في الواقع وما ذكره
من التقييد بالشرط يفيد ان ثبوت التالي على تقدير ثبوت المقدم فانما هو على
تقدير اخذ القضية شرطية واما اذا اخذت حملية فيفيد ان ثبوت المحمول للموضوع
متحقق في الواقع مقارنا للقيد الذي اخذ معه فتامل وكن على بصيرة
قوله قلت على تقدير ان يكون العدم سلب [illegible] الكلي اشارة الى ان هذا
غير مسلم في نفسه بناء على ان العدم معناه مطلق السلب ولهذا يقال الاعدام
يعرف بملكاتها هذا لكن لا يخفى ان العقل يجد الفرق بين مفهوم العدم ومفهوم
السلب بان في الاول ملاحظة الوجود دون الثاني ولهذا قيل نقيض الشيء رفعه
وسلبه ولا يقال نقيض الشيء عدمه وايضا لا يبعد ان يقال للعدم معنيان
لغوي وعرفي وبناء الاول على الوضع الاصلي والثاني على الطاري والدليل عليه
ان المتبادر من لفظ العدم في العرف انما هو سلب الوجود ثم انه ههنا امرين
احدهما ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل وثانيهما ان اللفظ المركب لا يدل
الا على التفصيل والنزاع انما يرجع في الاول وان كان مشهورا بين القوم بنوا عليه

عليه كثيرا من اصولهم وقواعدهم لكن قد خولف فيه ونقض بلفظ اضرب على صيغة الامر
اذ يستفاد منه التفصيل لانه مركب تام انشائي والقول باستتار الضمير فيه مع
ان العرب القح يعرف هذا المعنى المفصل من لفظ اضرب مع الغفلة عن الضمير
واستتاره بل اعتبار النحويين انما هو لرعاية قواعد النحو وكذا الحال في غيره فانه
من اللغات الاخر فتامل وثانيهما ان الدال على المجمل غير مرادف للدال على المفصل وقد
اختلف فيما يفيد واعلم ان الصورة العلمية في صورتي الاجمال والتفصيل متغايرتان
كيف لا والاولى صورة واحدة مختصة بشيء واحد ذهني والثانية صور متعددة متشخصة
بتشخصات الا ان الاولى قابلة للتحليل الى الثانية لكن في الصورة اي المعلوم واحد
في الصورتين ثم انهم اختلفوا ان الالفاظ اما موضوعة للصور الذهنية او للمعلوم
الخارجي وقد اختلفوا ايضا ان المعلوم بالذات هل هو الصورة الذهنية والمعلوم
الخارجي والظاهر ان الخلاف الاول متفرع على الخلاف الثاني ولا شك ان الالفاظ موضوعة
لما هو معلوم بالذات فمن قال بان المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة
انما يحصل فيه بناء على صورته المطابقة او الغير المطابقة حاصل فيه لا الامر الخارج
بناء على ان كثيرا ما يتصور الانسان اشياء لا وجود لها في الخارج قال بان الالفاظ
موضوعة للصورة الذهنية واليه ذهب اكثر المحققين كالشيخين ومن تبعهما ومن
قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة بناء على ان الملتفت اليه بالذات انما
هو ذو الصورة والكاسب انما هو ذو الصورة فكذا المكتسب كما اشار اليه العلامة
الرازي وتبعه المحقق الشريف ان العلية والمعلولية في الخارج انما هي بعض الماهيات
كما هو راي المحققين دون الوجود الذي هو اعتباري فكذا حال الذهني قال بان
الالفاظ موضوعة للامر الخارجي ومما قررنا ظهر انه على المذهب الاول لا ترادف
بين المفرد والمركب لاختلاف الموضوع له فيهما وعلى الثاني يتحقق اتحاد الموضوع
له فيهما هذا غاية الاستاد في تحقيق المقام وحاكم بينهما وجعل النزاع لفظيا لانه
لا شك ان المعلوم بالذات انما هو الكيفية المعلومة من حيث هي مع قطع النظر عن

النظر على العوارض الذهنية فمن قال ان المعلوم بالذات هو الصور الذهنية
اراد بالصور الذهنية الماهية من حيث هي المعلومة واطلاق الصورة عليها شا
يع بينهم ولم يرد كون المعلوم هو الامر الخارجي بمعنى ان المعلوم ثمة لا يتحقق الا
في الخارج ومن قال ان المعلوم بالذات هو الامر الخارجي فاراد بالامر الخارجي
مقابل نفس الصور الذهنية من حيث انها متحققة بتشخصات ذهنية ثم قوله
ولا يخفى ان بناء على هذا التحقيق يتحقق الترادف بين المفرد والمركب في الماهية من
حيث هي كالانسان والحيوان الناطق مثلا واحدة لتفاوت انما هو في الامر الخارج
عنها والتفاوت في الخارج لا يوثر في نفي الترادف هنا لكن يمكن ان يقال نفي
الاستاذ الترادف كانه مبني على اطلاقات القوم واستفاده من كلامهم ومما ذكره
من تعدد الصورة في المنفصل ووحدتها في المجمل وكون المفرد في الوضع مخصصا
في المركب نوعيا البيان سنذكرها سيستفاد من كلامهم لا لان يستدل بهما على نفي
الترادف سيما وذلك لانه اشتهر بينهم ان التعريف بالمرادف لا يصح لاستلزامه
توقف الشيء على نفسه وقد صرحوا بصحة التعريف بالحد التام تعريفا با
لماهية فعلم انهم ارادوا بالترادف معنى لا يتحقق بين المفرد والمركب قوله
يعني الكلام انما ذكره من التفاوت بالاجمال والتفصيل كيف يصح ان يكون سببا
لحكمهم بنفي الترادف مع انه تفاوت بالخارج وكذا الاختلاف بحسب التشخص
والنوعي ويمكن ان يقال الالفاظ لما كانت موضوعة للماهية من حيث هي لكن لا
مطلقا بل من حيث هي معلومة فاختلاف العلم له مدخل في التفاوت
في الموضوع له ليس لغيره في الامور الخارجة وكذا التفاوت بالوضع الا انه توقف
على تعريف الترادف انه لا بد فيه من اعتبار احد الامرين من عدم التفاوت بالا
جمال والتفصيل وعدم اختلاف الوضع فتامل والصواب ان يقال ان الهيئة
التركيبية في اللفظ المركب موضوعة للهيئة التركيبية المعنى على ما صرح به وهو
جزء صوري للفظ المركب فاللفظ المركب يدل على امر زائد على ما دل عليه اللفظ المفرد

المفرد فلم يترادفا بقي ههنا شيء وهو ان الترادف انما يتحقق في اللفظ المفرد فعلى
تقدير تعريف العدم اي بعدم الوجود بسلب لكونه على ما اختاره الا
ستاذ في بيان الترادف لا يلزم الترادف اصطلاحا اللهم الا ان يقال للا
الترادف ههنا اللزوم ما الزم من الترادف اصطلاحا وهو تعريف الشيء بنفسه
ويتوجه على تقريره الاول انما يلزم التعريف بالمرادف لو قدم الوجود كان
المعرف عدم الوجود واما اذا استعمل العدم فقط في سلب الوجود فلم يلزم
ولعله كذلك قوله اي بحسب التصور او لاحتراز عن التوقف بحسب التصديق
كما يظهر من الحاشية الجديدة وكان الشارح خلط التصور بالتصديق لكن لا يخفى
ان كلام الشارح ظاهر في التوقف بحسب التصور فكان رحمه الله حمل التصور في كلامه
على المعنى الاعم المطلق المتناول للتصديق وجعل تحقق على زعمه في ضمن التصديق
هذا توجيه لكلامه بقدر الامكان ويؤيده ما يوجد في بعض النسخ من تقييد التصور
بالساذج ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اعلم ان السيد لما اعترض عليه بان
السلب في قولنا سلب الوجود المؤثر مثلا وارد على المجموع لا على الوجود المطلق
حتى يحصل معنى العدم المطلق اجاب عنه حاصله ان سلب الوجود المؤثر مركب من جزئين
احدهما مركب اضافي هو سلب المضاف الى الوجود المطلق وثانيهما مركب توصيفي هو
الوجود المطلق الموصوف بالمؤثر كما يظهر على المتفطن فالسلب وارد على الوجود المطلق
الذي هو العدم وفيه نظر لان السلب وارد على معنى الفاعل وهو عبارة عن
جملة الوجود المؤثر فالسلب وارد على المجموع البتة ولا يخفى انه لا يرد على ما ذكرنا ثانيا
ايضا ولو سلم ان معنى ما لا يكون فاعلا سلب الوجود المؤثر اي هذا المركب المشتمل
على المركبين الاضافي والتوصيفي كما قال فيمكن ان يقال ايضا ان الوجود ههنا ملحوظ
بمعنى الوجود في الجملة بحيث يجوز ان يجامع سلب الوجود في الجملة لا يكون سلبه بمعنى
العدم المطلق اذ معنى العدم المطلق هو سلب الوجود المطلق على ان يكون الوجود
الوارد عليه السلب ماخوذا على الاطلاق بحيث لا يجامع وجودا اصلا ثم قوله

ولان سلب الموجود المؤثر على سلب الموجود المطلق الذي هو العدم المطلق ليست
مطابقية وهو ظاهر ولا التزامية اذ لا يفهم عند اطلاق هذا اللفظ المركب غير الوجود
لا يقال يتعين انه لا يخفى ان السلب والوجود المطلق والاضافة بينهما داخلة في مفهوم
هذا المركب على ما اعترف به رحمه الله فتعين ان يكون تضمنية وح يلزم ان يكون تحقق
سلب الموجود المؤثر مستلزما السلب الوجود المطلق وهو ظاهر وذلك لان تحقق الكل
موقوف على تحقق الاجزاء وايضا يرد على هذا التوجيه لبيان التعريف انه على تقدير كون
الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر يكون ما لا يكون فاعلا
لا منفعلا لسلب كون الشيء موجودا مؤثرا وهو الكون الرابطي لا على الوجود
نعم المعتبر في مفهوم الفاعل والمنفعل فعلى تقدير ان يكون المعرف هو وجود
الشيء في نفسه الوجود المطلق لا يلزم شيء كما مر في كلامه رحمه الله وايضا على تقدير كون الموجود
المعرف هو الوجود الرابطي الخاص وهو الرابطة في القضية المخصوصة ولا يتوقف على سلب
الكون الرابطي المطلق الذي هو المعرف قوله فلا يتقلب هذا الاعتذار اقول لما
انه معارضة بالمثل ويمكن تقريره نقضا كما لا يخفى هذا ثم اقول يرد على الجواب
الاول بانه مشترك بين صورتي الاعتذار والانقلاب لا يقال معرفة كنه الصيغة لو
لم يكن حاصلا من اللغة فمعلوم انه ليس في وظيفة المقام لانا نقول قد اختلفوا
في حقيقة مفهوم صيغة المشتق فذهب الاكثر الى دخول الذات فيها والنسبة والمبدأ
وذهب بعضهم الى خروج الذات عنه وبعضهم الى انه بسيط اجمالا لا تركيب فيه في نفسه
وانما التركيب في التعبير وذهب الاستاد الى ان مفهوم المشتق والمبدأ واحد
بالذات متغاير بالاعتبار كما في مفصلا ومعلوم ان هذا ليس في وظيفة اللغة و
قوله وليس كذلك وظائف المقام لعل جواب آخر عن الايراد الثاني بعد الجواب الاول
والايراد على قوله ولو بني الاعتذار الخ انه ح لم يتم الجواب اذ للمعترض ان يقول لعل ما
لحق فيه ليس من قبيل الشائع الغالب لان معرفة مفهوم المشتق والتفصيل فيه قد عرفت
انها ليس في وظائف مقامنا هذا فلا بد ان يكون ماخذ فيه من قبيل الشائع الغالب

الغالب قوله بل الظاهر اضراب عن تردد السيد قدس سره اي بل الظاهر هذا التوجيه بناء
على ان الظاهر ان الامور العامة هي المشتقات نظرا الى ظاهر التعريفات المنقولة والى اخذ
الاعيان في تعريف الحكمة والى لفظ الشمول المذكور في تعريفها ضمنا او صريحا اذ المتبادر
منه ما يكون بحسب الحمل هو نفوق قوله واتحاد مفهوم نقيضه اقول بيانه كما يحتمل انه
لو حمل الوجود على المعنى المصدري لتعدد نقيضه لان العدم نقيضه كما هو الظاهر من
كلام المتن في مواضع ذكر نقيض الوجود والشرح واللاوجود ايضا نقيضه لكنه
غير الاول اذ الاول غير محمول مواطاة دون الثاني كما لا يخفى بخلاف ما لو حمل على الموجود
العدم على المعدوم بعينه ثم قوله فيه نظر اذ الوجود له نقيضان لكن كل منهما باعتبار
حمل آخر فالوجود ان اعتبر صدقه وحمله على الذات باعتبار حمل هو هو فنقيضه بهذا
الاعتبار هو اللاوجود الذي من شأنه الحمل على المهيات بهو هو دون العدم الذي يحمل
بالاشتقاق وان اعتبر حمله وصدقه اشتقاقا فنقيضه بهذا الاعتبار هو العدم
دون اللاوجود ولما كان الوجود من شأنه ان يحمل على المهيات اشتقاقا كان المتبادر
من نقيضه بهذا الاعتبار هو العدم فنقول المقصود اتحاد مفهوم نقيضه معناه و
اتحاد مفهوم نقيضه باعتبار الحمل الاشتقاقي الذي يتبادر وبما قررنا ظهر اندفاع
ما ذكره من النظر في هذا القول قوله هذا التعريف لا يصح عند من اقول فان
قلت هذا المنع مقدمة قد اثبتها المعترض والشارح بنى كلامه عليه فلما الاعتذار
لا يجري في التعريف الرسمي لان تعريف الضاحك بالمتعجب مثلا ليس لتحصيل معرفة انه
حتى يرجع التعريف جزئية بل المقصود منه تحصيل معرفة نفس مفهوم الضاحك بهذا
الوجه لا بتمامه كذلك فيندفع الايراد عن الشارح فلا يخصص تعريف المشتق بالتعريف
الحدي بقرينة ان الدليل المذكور لا يجري الا هنا كما مر لان الشارح صحح بالتعميم
حيث قال واريد ان يعلم حقيقته او بوجه آخر ولا يمكن تخصيص المشتق الاول بالتعريف
الحدي دون الثاني الا انه ح لم يحقق الاختصار مع انه بصدد التحقيق والتفصيل ثم اقول
اعلم ان هذا المنع لا يرد على المعترض لامكان التخصيص المذكور في كلامه بقرينة

ولبله هنا ثم انه منع في جواب السؤال المعهد بالانتقال الكبرى المطوية ومنع قوله كل ما يصدق
على مفهوم الضاحك لا يصلح ان يكون تعريفا له قبل منع الصغرى ولو فعل بالعكس لكان
اولى ودعوى كون انتفاء الافراد عين انتفاء الماهية لا بشرط شيء تجنى على الحاد
الافراد والماهية لا بشرط شيء قوله وكلام المعتمد ينادي على ان مراده ما ذكرنا اقول
لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل كلام المعتمد منشأ البحث آخر بعد الاطلاع فيصير الكلام
على الشرح هكذا انه هنا الشيء ليس تعريفا للمشتق الحقيقة بل تعريف المشتق
بحسب الشيء الاول ولو سلم فلا نزاع في انه ليس تعريفا لمفهوم المشتق كما مر
جعلت الشيء الثاني فيما تعريف المشتق وكلام المعتمد صريح في ان غرضه
ان تعريف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف للمأخذ بالمأخذ ودليله الذي يجري الآتي فيه
ثم انه كتب هنا حاشيتين احديهما على قوله فتم كلام المعتمد من غير تقصير وبقي
فيهما دفع المنافاة بين ما قرره في الحاشية السابقة من ان في التعريفات الرسمية
ليس يجب ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريفا للمبدأ بالمبدأ وبين ما ذكره
هنا من ان كلام المعتمد تمام من غير تقصير كيف والمنع المذكور يرد عليه بان ما قرره
في الحاشية الاولى على مقتضى تحقيقه وما ذكره هنا انما هو على مقتضى كلام الشرح ولا
يلزم ان يكون معتقد المعترض ما عنده ويحصل مما ذكرنا في تقرير كلام المعتمد
من ان المعتمد لا يجري في التعريف الرسمي وثانيهما على قوله لانا نلتزم وجعله
اشارة الى ورود المنع الثاني وبقي فيهما دفع المنافاة بين المنع السابق
ودفع نقض الشرح وذلك لان دفع النقض انما هو بالمنع بناء على تجويز ان يكون
المشتق بالمشتق تعريفا للمبدأ بالمبدأ والمنع السابق مبني على تجويز ان في التعريفات
الرسمية تعريف المشتق بالمشتق ليس تعريفا للمبدأ بالمبدأ اذ لا منافاة بين
الجزئين ولا اشارة الى هذه النكتة قال في الحاشية الاولى هذا مناف لما قرره ثم
اقول فلا يخفى ان ما قرره ثم وان دفع نقض الشرح عن المعتمد لكن المنع المذكور
في الحاشية السابقة باق على مقتضى كلام الشرح وصار كلام المعتمد تاما على الشرح لكن

لكن ما يندفع به المنع السابق عن المعتمد في الواقع ولم يتم كلام المعتمد تماما الحسب نفس
الامر فما يندفع به هو ما اشرنا اليه سابقا من ان مرادهم من التعريف التعريف الحدي
كما اشار اليه رحمه الله وما ذكره من الاعتذار للمجيب في التعريف الرسمي ويرد على قوله انما
وقع النزاع في بداهة كنهه الخ ان وقوع النزاع في بداهة الكنه لا يدل دلالة قطعية على ان
هذا التعريف تعريف للكنه الموجود ويحتمل الاحتمال ان يكون المعرف ممن نازع في
بداهة كنهه ولكن ذهب الى نظريته بعض وجوهه او يكون ممن نازع في بداهة كنهه
ومع ذلك ذهب الى نظرية بعض وجوهه وعلى التقديرين غرضه تعريفا رسميا التحصيل
معرفته اي معرفة الموجود بهذا الوجه النظري او معرفة الوجود بوجه نظري يستنبط
من تعريف الموجود كما قرره المعتمد فان قلت الغرض من التعريف الرسمي تحصيل المعرف
على الوجه الممتاز بعنوان تساويه والموجود والوجود معلوم لكل احد على هذا الوجه
وانتفاء الكلام في تعريف الموجود على الوجه الاتم اي بالكنه بديهيا فاي حاجة الى التحصيل
وكسبه على الوجه الانقص كما قرر على التقدير الاول قلت لعل الغرض زيادة الا
الانكشاف والتصوير والجواب انه نقل المعترض عن المعرفين وايراده عليهم والاعتذار
عن الاشياء او على النقل انه غير مطابق للواقع بان هذا النقل نقل لما يلزم من كلامهم وان
لم يكن مذكورا صريحا في كلامهم وعبر في ذلك بناء على تقديره ومنع مقدمة طيبة وهي
ان التعريف تعريف حدي لبيان كنه مفهوم الموجود والشبهة في ان ما ذكره من ان
النزاع انما وقع في بداهة كنهه لا وجهه ما اورد سلمنا ان التعريف المذكور تعريف
لكنه الموجود وقد ثبت المطلوب وكونه قطعيا الابهتنا وكيف يصح دعوى القطع هنا
مع اعتذار المعترض عن تسليم ان التعريفات المذكورة تعريفات لفظية والحاصل على هذا
التوجيه ان المعترض لا يبني كلامه على الطعن وان التعريفات المذكورة تعريفات
حقيقية حدية بناء على ان النزاع انما وقع في بداهة الكنه وهو يحصل بالحد التام
وان ثبت الله في فيها ثم منع ان يكون تلك التعريفات حدية بل اسند بجواز كونها
لفظية مثلا ثم قال فلا شيء من المفهومات اعرف من الوجود فقوله لا شيء لا بيان السند

المذكور كما هو الظاهر ومعناه انه لا شي من المفهومات اعرف من كنه الوجود ويدل على انه لا
يمكن التعريف الحدي للوجود ولا بد على انه لا يمكن التعريف الحقيقي للوجود مطلقا حتى
يستكونها تعريفات لفظية كما لا يخفى الا ان يحمل على معنى انه لا شي من المفهومات اعرف من
كنه الوجود وجميع وجوهه وهذا امر مشكل مستبعد جدا فيحمل على المعنى الاول
ومرادهم من تصوير افراد الموجود بحيث يمتاز عن افراد المعدوم تحصيل مفهوم تصوري
لافراد الموجود بحيث يكون صادقا عليها ولا يكون صادقا على افراد المعدوم والحق
منه التعريف بالوجه المساوي وتوجيه منع المحقق على ما نقل عنه ان بعض الاذكياء
عرفوا الوجود بالامكان ثم اورد بقيمهما ثانيه وهو ان المعتقد استنبط من التعريف
الثاني للموجود التعريف للوجود بثبوت الخبر الذي يتضمنه كلمة الخبر الدال على النسبة الثبوتية
لانه اقرب ما يصلح تعريفا للوجود في التعريف الثاني بيانه ان مقتضى تحقيقه قدس سره
الشريف انه مفهوم المشتق يكون الغرض منه تعريف مبدئه لانه المحتاج الى التعريف
كما قرروا انه تمهيد او اخراج غيره فليس تعلم منه بل غرضه ان يستنبط من تعريف الشي
ما يصلح تعريفا للمبدا الا انه في التعريف الاول ما كان يصلح الا هو المبدا بخلاف
التعريف الثاني اذ الامكان والاخبار مما لا يحمل على الوجود واما انه يكون تعريفا بالاخص
فليس ايرادا عليه بل على المعرف اذ ليس غرضه تصحيح تعريفهم بل تصحيح نقل المص وتوجيه
تعريفهم بقدر ما امكن والشيخ غفل عن هذه الدقيقة ولم يتنبه لها الكنه في الحاشية
نطق بالصواب ويمكن ان يقال الشيخ تسامح في الشرح بوضع مكان الخبر مكان ثبوته
وتداركه في الحاشية ويمكن ان يقال لعل الايراد تسامح ايضا مماشاة مع الشارح
واراد بامكان الخبر ثبوت الخبر له بالامكان فيتوجه منع المعرف عدم الحمل وحمل كلام الشيخ
على عدم الحمل كليا بعيد عن العبارة قوله اما هو المطلب شرح الاسم لو اراد بطلب شرح
الاسم تصور الشي باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن انطباقه على طبيعة موجودة في
الخارج فبينا ولحدا في تفصيله بعد معرفة مفهومه المجمل ثم اورد الترتيب بين تلك
المطالب فيكون باعتبار معرفة تلك المطالب كما يفهم من كلامه رحمه الله وقد يكون

يكون باعتبار الطلب على ما يشعر به بعض عباراتهم ولا غبار على الاول والثاني
عن شي وهو ان تقدم طلب شرح الاسم على طلب التصديق مثلا انما يجب اذا لم يعلم
شرح الاسم ولعله كان معلوما فلم يحتج الى الطلب فالاولى ان يقال ان طلب الحاصل محال
ان المراد من الترتيب في الطلب انه لو لم يحصل تلك المطالب الثلثة ويحتاج الى طلبهما
فالترتيب بينها في الطلب على النحو المذكور المقرر وقد يناقش على قوله فلو لا انهم
ارادوا به ما يعم الحد والرسم الخ انه لم لا يجوز ان يكون مطلب هل البسيطة التصديق
بوجود الشي الذي يتصور بكنه ماهيته والجواب انهم حصروا التصديق في قسمين
بسيط ومركب جعلوا الاول مطلب هل البسيطة والثاني مطلب المركبة فلو اعتبر
في مطلب هل البسيطة بل المركبة ايضا كون الموضوع متصورا بالكنه لم يحصل الا
وايضا يلزم على هذا ان لا يحتاج الى ما الحقيقية بل يكتفي بالسؤال بما الشارحة ثم بهل
البسيطة والشي ما الحقيقية بعد هل البسيطة فانه يعتذ بها على انه على هذا
بيان تقدم هل البسيطة على ما الحقيقية يحتاج الى زيادة التعسف وايضا
ح يكون الترتيب بين ما الحقيقية وهل المركبة ضروريا ضرورة تقدم مطلب ما
الحقيقية على مطلب هل المركبة نعم ينبغي ان يخصص مطلب هل البسيطة باعتبار سؤال
عن التصديق بوجود شي علم بوجه مخصوص اذ من المعلوم ان التصور بوجه عام ليس
من مطالب ما الشارحة مع انه يكفي للتصديق بالوجود في الجملة وايضا السؤال عن التصديق
بالوجود يقتضي تصوره بوجه ما حتى ان تصوره بوجه ما حصل لكل احد بالنسبة الى جميع
المفهومات البتة وعلى التقديرين فلا حاجة الى السؤال بما الشارحة قوله ولا يكون
هذا المطلب حاصر الجواب الجيب بين طرفي الايجاب والسلب معناه انه ليس مطلب ما
حاصر الجواب الجيب بين امرين معينين كمطلب هل فانه حاصر الجواب الجيب بين طرفي
الايجاب والسلب ثم لما كان بين ما نقله المعترض من المنطقيين وما نقله الشيخ
منهم تناقض دفعه بان احدهما على سبيل التوسع والاضطرار واسنادهما كلا
م المص في شرح الاشارات والاخر في صورة غير التوسع ولا الاضطرار لكن

الظاهر انه لا اضطراب فيما ذكره نعم يمكن ان يقال انه على سبيل التوسع وارباب التوضيح التكلفا

وبالاضطراب انه لا يكون الذاتيات معلومة او لا يكون تميز ذاتي كالواجب صار الحاصل

ما اشار اليه والحسنة على سبيل التسامح والاضطراب يقع في جواب الرسم والتعريف اللفظي

واما على سبيل الاصطلاح فلا يقع في جوابها الا الحد التام بحسب الاسم او بحسب الحقيقة

نعم شئ وهو ان التعريف الرسمي تعريف اصطلاحي اذ من المعلوم انه ليس كلمة

والابلد من الذي يطلب بها وليس في كلمات الاستفهام ما يصلح له سوى كلمة ما فينبغي ان

وقوع الرسم في جواب ما هو اصطلاحا ايضا وينبغي ان يكون ذلك شائعا متعارفا

لا على سبيل التسامح والاضطراب تأمل **قوله** هذا يدل على انه لا ايراد في الحاصل اما او لا فلان

مقصوده حصل بجواز وقوع المرادف في التعريفات اللفظية فلو كان في صورة التعريف

بالمركب يحقق هذا المقصود في التعريف بالمفرد ينبغي ان يدرج التعريف بالمركب تحت التعريف

بالمرادف يقول مثلا بل مدار على الالفاظ المترادفة المفردة فان لم يوجد المفرد ترادف

بدلها الالفاظ المركبة المترادفة ووجه كون المدار على الالفاظ المفردة ما اشار اليه في

التعريف بالمركب ليس التفصيل المستفاد منه مقصودا فصار كانه لغوا واما ثانيا فلانه

تغير الاسلوب حيث خص المفرد بالترادف دون المركب يدل عليه والا فيقتضي سوق

الكلام ان يقول فان لم يوجد ورد بدلها الفاظ مركبة مترادفة خصوصا اذا كان مما

يعين الغرض كما اشرنا اليه وقوله اما الاعتبار نوع الوضع يحتمل وجهين احدهما ان

يكون لاثبات عدم الترادف بين المفرد والمركب يكون تعليلا عليه وثانيهما ان يكون بيانا

لسر عدم الترادف وقدم تفصيله ثم انه كتب هنا حاشيتين احديهما قوله فيلزم

تحديد المفرد المشتق بالمركب اذ الوضع فيهما نوعي واراد بالتحديد التعريف الحقيقي ومن

المعلوم ان المشتق يحتاج الى التعريف الحقيقي اذ التزام كون جميع المشتقات عرفية

لا احتياج الى التعريف حقيقي وان التعريفات التي تذكر لها تعريفات مكابرة فاحشة ويرد عليه

ان انتفاء الدليل مطلقا لا يستلزم انتفاء المدلول خصوصا اذا انتفى دليل خاص وانتفاء

العلة المعينة لا يستلزم انتفاء المعلول وثانيهما قوله فيلزم صحة تعريف المركب بالمفرد

المشتق واراد بالتعريف هنا التعريف اللفظي ولما جاز ان يكون التعريف اللفظي

مشتملا على المزيد على مفهوم المعرف لانه لا يكون مقصودا في التعريف كما اشار اليه في

الشرح ولم يجز ان يكون قاصرا عما اعتبر في مفهوم المعرف قال يلزم صحة تعريف

المركب بالمفرد المشتق ولم يقل بعكس ذلك كما في الحاشية الاخرى ومما ذكرنا اتحاد نوع

نوع الوضع في المترادفين مما لم يعتبر في تعريف المترادفين والظاهر ان يقال المفرد

ليس مرادفا للمركب لان المفرد موضوع بوضع واحد والمركب باوضاع متعددة ولهذا

عرف علماء الاصول الترادف بتوارد لفظين او الفاظ في الدلالة على المعنى الافرادي بحسب

الوضع على معنى واحد من جهة واحدة وجعلوا القيد الاخير احترازا عن نحو الحد

المحدود بناء على ان دلالة احدهما بوضع واحد والاخر باوضاع متعددة ومما ذكرنا ان

ان الهيئة التركيبية في اللفظ المركب موضوعة للهيئة التركيبية في المعنى فالمركب مشتمل على معنى

زائد على ما دل عليه المفرد فلا ترادف **قال الشارح** بل المقصود الاشارة الى صورة حاصلة

وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها

هذا الكلام يدل على ان المقصود بالذات في التعريفات اللفظية حصول التصديق بان اللفظ

المعرف موضوع لما يدل عليه المعرف فيكون من المطالب التصديقية واما الالتفات المذكور

والتعيين المذكور فلتوقف التصديق عليه وليس المقصود بالذات في التعريف اللفظية

مجرد التعيين والتمييز واخطار المعنى بالبال واحضاره في القوة المدركة حتى يكون من

المطالب التصورية كما ذهب اليه الاستاد اذ كثيرا ما كان يخطر بالبال الحاصل في القوى

المدركة على الوجه الممتاز المعين ومع هذا يحتاج الى التعريف اللفظي وهو ظاهر وكذا ليس

المقصود بالذات هنا تصور الشي بعنوان كونه موضوعا له اللفظ المذكور كما ذهب اليه

السيد السند اذ هذا التصور لا يلزم التعريف اللفظي على ان ذلك يصير تعريفا حقيقيا

مشايا او اعم هذا واراد بقوله فلا يقدح فيه ايراد ما هو مرادف في المعرف لان في التعريف

الضمني وهو تعريف الوجود يلزم ايراد ما هو مرادف للمعرف في التعريف الصريح وهو تعريف

الوجود يلزم امامة التعريف الثالث غلط لان الكون مرادف للوجود ويكون غير مرادف

للوجود واما في التعريف الاول فلان الثبوت مرادف للوجود والثابت مرادف
للموجود ولان النسبة المعتبرة في اسم الفاعل نسبة اسنادية والمعتبرة في اسم المفعول
النسبة التعلقية فلا ترادف بينهما نعم هي الاعتذار الذي ذكره المص نظرا الى ان التعر
يفات اللفظية لا بد ان تكون بالفاظ اشهر ومن المعلوم ان ما ذكر في تعريفات الوجود
ليس اشهر من الوجود فالصواب ان يذكر في مقام السند ان هذه التعريفات تعر
يفات لما يصدق عليه الموجود لا لمفهوم الموجود بما هو موجود قال الشارح
بل لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء من المفهومات اعرف من الوجود وفيه
انه لا بد من حمل التحديد على المعنى الاخص المقابل للرسم الذي هو مصطلح ارباب
المنطق لا المصطلح الاصولي اي مطلق المعرف فلا ينطبق الدليل على الدعوى الا ان
يقال معنى قوله اذ لا شيء اعرف من الوجود انه لا شيء اعرف من كنه الوجود وجميع وجوهه
واتمامه مشكل جدا اذا كان المراد الوجود الموجود اقول في قول الشارح ان اراد الخ
بحاث الاول انه يمكن ان يقال لعل المحق في مقام المعترض منع ان يكون المذكور
في مقام الحد حدودا حقيقية بل تعريفات لفظية وسنده باستحالة امتناع الحد
الحقيقي للوجود وبينه بقوله اذ لا شيء اعرف من الوجود فما ذكره الشارح مقابلة
المنع بالمنع والثاني ان نقول نعلم اجمالا انه ليس بين المفهومات المعلومة اعرف من الوجود
كما اعترف به الش ولو كان الوجود متصورا بالوجه يكون تصور نفس مفهوم الوجه اعرف منه
لانه يصير سببا لانكشاف ذي الوجه والحاصل ان تصور الوجود اعرف من جميع التصورات
الحاصلة في العقل كما يستظهر بالاستقراء والرجوع الى الوجدان ولو كان هذا التصور تصورا
بالوجه يكون تصور نفس الوجه اعرف منه اذا التفت النفس اليه لانه متصور بتصوره وعند الوجه
متصور بتصور الوجه فلا بد ان يكون تصورا بالكنه وقد فرضنا انه اعرف من جميع التصورات فيكون
بديهيا فقد ثبت ان تصور الوجود حاصل للعقل بطريق البداهة تامل ولا يذهب عليك
ان بمثل هذا الدليل يمكن اثبات بساطة الوجود اذ لا شك انه لو كان له جزء كان جزؤه اعرف منه
وقد فرضنا انه ليس مفهوم اعرف منه هف قوله اعترض عليه بانه لم لا اقول كلام المعترض

المعترض يرجع الى وجوه ثلثة الاول اثبات ان الوجود بانه متصور بالكنه بديهة الاول ان
الوجود ليس له فرد حقيقي عارض للماهيات ويبين ذلك بوجهين الاول ما اختاره الملص
فان ما ذكره المص يدل على ان ليس له فرد عارض للماهيات اصلا فليس للوجود عروض وحصول
للماهيات اصلا الثاني اعتراف الش بذلك واذا ثبت انه ليس للوجود فرد عارض للماهيات
اصلا فليس من المفهومات المحققة في نفس الامر بل من الاعتبارات العقلية حتى يحتمل ان يكون مما
يعتبره العقل غير منطبق عليه بل يحتمل ان يكون جوهرا في ليس بينة وكنهه الا ما يعتبره العقل
الثاني ان الوجود بسيط فلا يتصور تحديده فيكون كنهه بديهيا الثالث ان الوجود مما
ينتزعه العقل من الماهيات فليس كنهه الا ما ينتزعه العقل والشارح قد تعرض للوجه
الثاني من وجهي اثبات ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض للماهيات في اصل الحاشية بان ما ذكره
الش هناك منع وليس فيه اعتراف فلا يمكن الاستدلال به وقد تعرض للوجه الاول في
حاشية الحاشية بنقل ما ذكره الش في شرح هذا الموضع حيث خص الحصول بالحصول الخارجي
وقال ثانيا لو سلم ان ليس للوجود فرد حقيقي عارض للماهية بل له افراد يكون الوجود بالنسبة
اليها نوعا لا يلزم كون تلك الافراد متصورة بالكنه الا ان يثبت كون ذلك المفهوم متصورا
بالكنه ولم يثبت انت بما قررنا كلام المعترض عرفت عدم ورود هذا الكلام نعم يتعرض
لوجه الثاني بانا لا نسلم امتناع التحديد ولا يلزم منه بداهة الكنه لجواز كونه
نظريا وذلك لان المنقسم الى البديهي والنظري هو العلم الممكن الحصول ولم يتعرض رابعا لان كونه
انتزاعيا لا يدل على ان كنهه معلوم بداهة والظاهر ان المعترض بنى كلامه على اصل وهو ان
المفهومات الاعتبارية كلها مما يخترعه العقل والشيء الحقيقي في نفس الامر واراد بالانتزاع
ما اخترعه العقل فيرجع الى الوجه الاول فلا يرد عليه هذا الايراد اقول ويمكن ان يقال
لو سلم ان الوجود امر انتزاعي محض فلا شك ان له منشأ مصححا للانتزاع اذ لا شك في صحة
انتزاع الوجود عن الموجود وعدم صحة انتزاع العدم عنه بالضرورة والسيد معترف به
ايضا لكونه متحدا مع مفهوم الموجود فيمكن ان يقال ما يكون الاتحاد مع مفهوم الموجود
منشأ لصحة انتزاعه هل حصل في ذهننا بحقيقته ام حصل في ذهننا ببعض عوارضه

فتامل و يبني الاسناد الكلام على اعتبارات اعتبارية محققة ليس لها تحقق في

نفس الامر مطلقا **قال الشارح** الاول ان التصديق بالشئ الظاهر ان الامام اراد

بالتصديق البديهي ما يكون اجزاؤه بديهية على ما هو مصطلح في التصديق البديهي كما قرره

في شرح المطالع وح لا يصح منع الكبرى نعم كان يتجه منع الصغرى وقد اندفع

بانا نعلم اجمالا ان هذا التصديق تحصل لمن لا يقدر على الكسب ثم لا يخفى ان هذا

الدليل منقوض بسائر المفهومات **قال الشارح** ما لا جزاء له اما وجود فيلزم

توقف الشئ على نفسه وكذا اذا كان بعضها وجودا والمراد بكونه وجودا كونه نفس مفهوم

الوجود فيندفع اختيار انجزائه وجود لكن الوجود على فرده صدق عرضا فلا يلزم

على قوله لابتنائه احتمال ان المستدل لا يخلو اما ان يكون شئ من اجزائه مفهوم

الوجود اولم يكن شئ من اجزائه مفهوم الوجود وعلى الثاني لا يمكن المنع فاما غاير

لكل واحد عرضا غير الوجود يكون هو مفهوم الوجود وح يندفع المنع فتأمل

لو كان الوجود هو تلك الاجزاء مع تلك الاجزاء لم يكن ما فرض جميع اجزاء الوجود جميع اجزائه

هف ثم اقول لا يخفى ان قوله فان قيل نحن نستدل بان هذا التصديق بديهي الخ يكون الدفع

المنع الاول كما هو الظاهر لا الدفع الايراد الثاني ايضا فلا يرد ح ما اورده في الجواب ثم انه ذكر في

الحاشية موافقا لما ذكره المحقق الشريف نختار اللطف تصور الوجود بديهي ولكن الحكم

ببداهته وانت خبير بان كلام المص ههنا الدليل على الحكم ببداهة تصور الوجود بديهي

ولو كان كذلك لا يتوجه المنع الذي اورده الش على قوله اذ لا شئ اعرف من الوجود الا انه

قال الشارح واما باطل لما ثبت انه بطل قولي ابطال الرسم معان الكلام في بداهة الكنه

بناء على احتمال ان يكون لبعض الرسوم علاقة مع ما رسم بها ينتقل منها اليه ثم

اقول ويرد على قوله لاستحالة احاطة الذهن بما لا يتناهى مفصلا ان ما على المرسوم يجوز

ان لا يكون الغير المتناهي كما اذا كان المعرف هو الممكن مثلا بل لا يكون هناك ما على

المرسوم متحققا كما اذا عرف الوجود المطلق ثم اعلم ان المحقق الشريف ذكر في بعض حواشيه ان النقض

على الدليل الثاني بجميع المفهومات النظرية على ان يكون النقض نقضا لتمام الدليل والثاني ورد

اورد النقض على انه كان نقضا لبعض الدليل وهو دليل بساطة الوجود ولعل وجه

ان لزوم بداهة جميع المفهومات ليس محذورا عند الامام على ما اشتهر من مذهبه

خلاف لزوم بساطة الجميع وعرضه من قوله وهذا الاستدلال بالشكل الاول التنبيه على

جريان هذا الاشكال في مطلق الشكل الاول مع جوابه ثم الظاهر ان الاختصاص بحسب نفس الامر

وان كان ما لانتقال الذهن الى المعرف لكن الظاهر حال من يكون بصدد الكسب ان يضع المطلوب

ويتوجه لتحصيل مبادئ مناسبة للمطلوب فلا يحصل العلم بالمناسبة ليسكن عن الحركة الاولى ويتحرك حركة

ثانية لتحصيل الترتيب اللائق وهو المراد بالعلم بالاختصاص وانضاف التعريف بالرسم يحصل

الامتياز التام عند العقل فيحصل العلم بالاختصاص التام ولعل هذا قال الحماه ثم

قوله لا يقال يرجع الى المعارضة كان يقال لو كان الوجود بديهيا لكان بداهته بديهيا وليس

فليس او يقال يرجع الى نوع الاستدلال فوعبث هذا هو الظاهر العبارة ويقال

اذا احتاج البداهة الى الاستدلال كما اعترف به كان البداهة نظرية مع ان بداهة كل بديهي

بداهة ويمكن دفع الاخير بان ما ذكرناه تنبيه ليس كالستدلال **قوله** لان غاية الامر على هذا

التقدير اقول هذا تنبيه على قوله الظاهر ان الامر الذي هو الهيئة الاجتماعية بان ذلك الاثر

الاجتماعية افرطي المجموع المركب واشبه بتمام على العلة سائر الاجتماعات اذ كان الاثر حاصلا بالاجتماع

جتماع كذلك الهيئة ثم انه اعترض على قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا خارجا عنها

انا لا نسلم انه لم يكن ذلك الامر الهيئة لابد ان يكون امرا لا يكون تلك الاجزاء معروضا له

وقال في الاحد كانه توهم ان قولنا بل امرا خارجا للتقسيم المذكور فلا مجال لذلك التوهم لان المعترض

على التقسيم مقدمة لانه استشعر انه يمكن فهم هذا الحصر من العبارة بان يجعل بل امرا

اخر بيانا لما لا يخرج عنه لدرجة باسلوب الكلام كسبيل الحاشية قوله وهذا المنع غاية دعواه حصر

لم يصح المستدل فيقول هذا المنع اشارة الى المنع الذي ذكره في الحاشية الاجل فقد يعلم في

حاشية الحاشية بقوله قيل قوله وان لم يكن ذلك الامر الهيئة بل امرا لا يكون تلك الاجزاء معروضه

لا غير مسلم وانما يكون كذلك لو كان العارض منحصرا في الهيئة الاجتماعية ليس فليس وغير

العارض المعترض عليها بل الاول قوله ولم يكن ذلك الامر الهيئة ولا امرا خارجا عارضا الخ و

جعلهما تفسير للعبارة المذكورة وبيانا لما هو المراد منهما ثم اقول اعترض صاحب البعض على
قوله بل المراد الاجنبي عنه بقوله والاجنبي ما لا يكون له تلك العلاقة وفي بعض النسخ والمراد
بالاجنبي الخ وهذا اظهر ثم كتب حاشية اخرى على قوله لا عارضا ولا معروضا بقوله
اريد به ما يشمل معروض احدهما الاخر على قوله ولا في معروضه لا في عارضه فحط التقييد
يكون التعميم في كلتا العبارتين مقصودا ولعله اعتمد على ما سبق حيث قال وكذا اذا كان عارضا
اجمل الكلام ثم لا يخفى ان التعميم في قوله لا عارضا ولا معروضا اهمل واقتصر في قوله
لا في معروضه ولا عارضه بالضمير على ما لا يخفى قوله وفيه بحث اقول منشأ البحث
على توهم ان ندرة الوقوع مستلزم لندرة احتمال الوقوع وحاصل الجواب منع الاستلزام
المذكور وتوجيه ما ذكره في السؤال انه وضع ولا مقدمة مسلمة وهي ان عدم تذكر المشقة
التي كانت قليلة الوقوع وادعى انه يمكن بها اثبات ان اشتباه البديهي بالنظري قليل
بان يقول ان هذا الاشتباه ملزوم للتردد في انه هل كان فيه مشقة الكسب ام لم يكن ثم
قال ان المفروض هو المقدمة الموضحة اولا التي عبر عنها ههنا بقوله ان نسيان المشقة
الحاصلة قليل الوقوع ولزم منها كون التردد المذكور قليلا وقد كان ادعى ان الاشتباه المذكور
ملزوم للتردد المذكور فاذا ثبت انه قليل ثبت ان ملزومه ايضا قليل انتهى واليه اشار
بقوله فالشك في بداهة البديهي لاشتباه البديهي بالنظري مبني على احتمال الامر وهو ان
نسيان المشقة الحاصلة قليل الوقوع فهذا الامر كما هو قليل يكون هذا الكلام منشأه
الى حاصل تمام ما انتقل بعد الحط وخلاصته ان ذلك الاحتمال ليكون ناشيا عن العقل
وتوجيه ما ذكره في الجواب انه اولا ذكر اصل الدليل وتعرض لدفع كل ما يمكن ان يتمسك به
على هذا الحط بقوله ولا يلزم من ذلك الا قوله وان كان وقوع الشك الخ قليلا فحط الجواب
عن البحث المذكور **قال المصنف** ونرى قد نذهل حال الجزم بمطلق الوجود اقول
لم يذكر الشارح معنى الذهول الوجود ولم يتعرض لبيان فائدته وقد يقال في ذكر معناه
وبيان فائدته وجهان الاول انه لدفع سؤال ربما يتوهم ههنا وهو انه لا ريب ان المجزوم
به الوجود الواجب مثلا فكيف يعلم انه مجزوم به وان سلم فلا نسلم انه بعد الجزم به الذهول في

خصوصيات ونتبدل اعتقاد كونه واجبا الى اعتقاد كونه ممكنا وان اريد الوجود المشترك
فيكان هذا مصادرة انه لم يثبت اشتراك الوجود الا بهذا الدليل وتقرير الجواب ان المراد
الوجود الغير المضاف الى خصوصية اصلا فانه غير المعلوم بالضرورة انا اذا نظرنا الى وجود
ممكن جزمنا بوجود سببه جزما مطلقا عن الاضافة الى خصوصية ما ولم نعتبر معه الاشتراك
ايضا وان كان في الواقع مشتركا فيه كما يقتضيه الدليل بل لا يبعد ان يراد بالاطلاق عدم
النسبة الاضافة الى الخصوصيات وبكونه مشتركا فيه الخ انه لا يدفع سؤالا يذكره
الشارح هذا البحث وهو ان المجزوم به هو كونه موجودا باحد الوجودات المتخالفة الذوات
فلا يلزم الاشتراك وتقرير الجواب انا نعلم بداهة ان المعنى المجزوم به هو الوجود مع عدم
اعتبار مفهوم الاحدية معه والمراد باطلاق الوجود انه لا يعتبر معه امر اخر اصلا ثم
لا يخفى على المتأمل جريان الوجهين في الدليلين الاخيرين الا ان المصنف ذكر هذا التقييد
في الاول واكتفى به عن الاخيرين **قوله** لا يخفى ان نقيض الوجود هو اللاوجود اقول وذلك
عند رفع الوجود بالمعنى المصدري على ما يشهد به باب النسب وباب عكس النقيض ولا
يخفى على احد انه لا يصدق رفع الناطق مثلا على رفع الانسان واما تفسيرهم النقيض بالرفع
فبناء على انهم ارادوا بالرفع ما يستفاد من كلمة لا وليس الا المعنى المصدري وغير معنى
المغايرة حتى يكون معنى زيد لا قائم زيد مغاير القائم ونصيره كلا مهما ولم تكن اداة لا
مردودة على ما صرح به المحقق الشريف في حاشية المطالع في بحث الالفاظ حيث قال عند
دفع هذا التوهم وهو مردود لان المتحقق بلا قائم اثبات اللاقائم لزيد لا اثبات مغاير
القائم فلا يكون اسما بل اداة اقول والحق ان مرادهم ما يعم المعنيين ويكون اللاوجود
مثلا باعتبار حمل المواطاة نقيضا هو اللاوجود وباعتبار حمل الاشتقاق نقيضا هو
الرفع المصدري واذا قطع النظر عن الانتساب الى المحل واخذنا تناقضا باعتبار غاية
التباعد والتمانع كما صرح به المحقق الشريف لا يبعد ان يقال الاخر اللاوجود والرفع
المصدري يصلح لهما هذا وقد عرفت ما على كلام الاستاد **قال الشارح** مع تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الا غير ذلك من الخصوصيات اقول اشار الى

للدليل الاول تقرير بين مناط احدهما على التردد والاخر على التبدل ولا يخفى ان كلام
المص لا يحتمل الثاني فينبغي ان يعرض للثاني على وجه لا يفهم منه انه تتمة شرح كلام المتن
وقوله الا عند تبدل الخصوصيات كانه مبني على حمل الوجود على المطلق الشامل للخارجي و
الذهني واورد على قوله فبالضرورة يكون العلم المقطوع به الباقي ان هذا انما يلزم
لو علم الاختصاص والجواب بان هذا الكلام مع الاشاعرة القائلين بان وجود كل شيء
نفس ماهيته والعلم بالاختصاص بديهي يكفيه الالتفات النفس بديهي عليه ان هذا انما
يتم لو كان المفهوم من لفظ الوجود كل ماهية ما هو المفهوم من لفظ الماهية نعم يمكن دفع ما قيل
ان الدليل لا يصح حينئذ وخليفة الحكم والكلام هو لا يرد بان الدليل المذكور هو سالم
يخرج ونقيضه الحكم والكلام لا يخرج البرهان لانه بابهم ان يذكر واجتنبوا الجدل
ثم اقاموا البرهان كما فعل الشيخ ذلك كثيرا وايضا صرح ان المدعى بديهي وما ذكره تنبيه
وقد صح عن دليل تبدل الاعتقاد بانه ان علم الاختصاص فذاك وان علم عدم الاختصاص
فيلزم الاشتراك والا ارتفع الامان عن العقل اقول وفيه نظر اذ يجوز ان يكون جزم العقل
مستندا الى شبهة حصلت له لا الى الفرق وكون العقل ايضا في الاحكام النظرية غير مسلم
والا لم يحصل الجهل هذا الكل قوله لا يخفى على المنصف ان اتفاق جميع العقول في الحكم بامر غير
مطابق لشبهة عرضت لهم بعيد غاية البعد اقول يمكن ان يقال لا يحصل الجزم بعدم
الاختصاص لجميع العقلاء فلا منازعة ولا مخاصمة الا في الاعتراف باشتراكه واذا
احتمل الاختصاص فلا يتبع مع زوال الاعتقاد بما يختص به والجزم بخصوصية اخرى ولا يخفى على
الفطن عدم [illegible] بانه في دليل التردد فتامل ثم اقول وقد يقال في دفع هذا التقرير بان
المراد ان الجزم بوجود السبب مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات انا جزمنا
بان هذا السبب اما ان كان واجبا كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان موجودا بهذا المعنى
وصار حاصل الدليل الى الامر الى الرجوع الى الوجدان في حال الجزم بالوجود مع التردد او
تبدل الاعتقادات فانك في تلك الحال الوجدان في نفسك انك تجزم بثبوت معنى واحد لتلك
الخصوصيات قوله قلت الظاهر ان التردد يجوز العقل وهو لا يقتضي المطابقة للواقع اقول

اقول لما منع الشارح كون مفهوم الوجود مما وقع التردد فيه تصدى رحمه الله لاثباته
بان التردد وتجويز العقل لو لم يتعلق بكون مفهوم الوجود موجودا في الخارج حتى علة
للوجود خارجي كان ذلك اما لان التجويز يقتضي مطابقة ما يتعلق به التجويز للواقع وهو باطل
لان كون العلة واجبا مما وقع التردد فيه وكذا كونه جوهرا او كذا كونه عرضا فلو كان التردد
فيه مطابقا للواقع البتة لاجتمعت تلك الاقسام في الواقع لان الامور المتحققة في الواقع
مجتمعة فيه اقول المراد انه لو اقتضى التردد المطابقة للواقع لكان كل واحد من تلك الاقسام
مطابقا للواقع ولو بدلا مع ان كل واحد لا يمكن ان يكون علة للممكن المفروض لبساطة العلة
للعلة الاولى الواحدة سببا فقط واما لان المتردد فيه لا بد ان لا يكون بديهي البطلان
ولا يخفى انما نحن فيه من هذا القبيل لان كون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود
في الخارج على تقدير تسليمه وعدم التعرض لابطاله كما هو راي جمهور المتكلمين ليس
بحيث لا يمكن للعقل التشكيك فيه هنا فان قلت المدعى هو اشتراك الوجود بين المو
جودات الخارجية في نفس الامر كما يدل عليه كلام الشارح ومراد الشارح ان التردد الذي
يفيد اشتراك الوجود معنى بين الموجودات مع بقاء الجزم بالوجود هو الذي يقع بين الموجودات
المتحققة الوجود اذ الكلام فيما هو من الموجودات في الخارج بيننا وبين من يخاصمنا فان الجزم
به في الدليل وجود سبب للممكن في الخارج ولو سلم كان الوجود في الخارج ليس الا ما هو موجود
فيه وح يندفع كلام الايراد بين قلت هذا تخصيص للدعوى ببعض الموجودات الخارجية
والتخصيص تعسف اذ الظاهر ان هذا الحكم عام شامل لجميع ما هو موجود بحسب نفس الامر
سواء كان موجودا خارجيا اولا وعلى تقدير ان يكون موجودا خارجيا او لا كان [illegible]
الوجوبا والا بل لا يبعد ان يقال ان هذا الحكم شامل للممتنع ايضا لانهم فسروا
الاشتراك بان اطلاق لفظ الوجود على الجميع بمعنى واحد ولا شك انه قد اطلق لفظ الوجود
على الممتنع وان كان بطريق السلب فالمدعى ان الوجود الذي يطلق على الممتنع هو الوجود الذي
يثبت للممكن ولا يخفى انه اذا ثبت اشتراك الوجود بين جميع الموجودات بحسب نفس الامر ثبت
اشتراك الوجود الخارجي بين الموجودات الخارجية لان جميع الموجودات بحسب نفس الامر

هي الموجودات الخارجية عند الاشاعرة والحاصل ان مطلوبهم هٰهنا اثبات اشتراك
الوجود بين جميع ما هو موجود في نفس الامر سواء الخارج لجميع الموجودات الخارجية
ام لا الا انه بعد اثبات الوجود الذهني يظهر ان المشترك فيه له فرد غير خارجي وانتصاب
عليه انه كلام الشارح باي عنها اولا في اثناء البحث قال ومع تبدل اعتقاد كونه
ممكنا الا اعتقاد كونه واجبا لا غيره لكن الخصوصيات ان لا يرجع تبدلها الى غيره بعد تبدل
اعتقاد كونه ممكنا الا اعتقاد كونه واجبا اذ كان المقصد اثبات اشتراك الوجود الخارجي بين
الموجودات الخارجية المحققة الوجود واما ثانيا فلانه قال في الحاشية يلزم منه كما اشتراك
الوجود بين نفسه وغيره وهو لا يدل على عدم تخصيص الكلام بالوجود الخارجي لان
اشتراك الوجود الخارجي بين نفسه وغيره ليس خفيا عند المحققين فلا يصح قوله وهو كذلك
واما ثالثا فلانا نقول في تقرير الجواب على تقدير صحة التردد وتجويز العقل وجوده في
الخارج على توجيه قول الشارح انما وقع فيما هو من الموجودات قبيل ما ذكره القائل اذ لو كان
الا ما ذكره ينبغي ان يقول على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لان المراد نفيها لحق
فيه موجود خارجي ولا يخفى انه لا يرد بعضه على تقرير الدليل على ما قررناه ايضا وانا قد نجزم
بانه علة الممكن هو الواجب فنتردد في انه زيد او عمرو او غيرهما فكيف الخصوصيات فيلزم اشتراك
الوجوب بين تلك الخصوصيات لانا نقول لا نسلم انه لو كان تلك الخصوصيات واجبا كان واجبا بهذا المعنى
ولا يلزم منه كونه واجبا في الواقع وهو كذلك ليس الامر المعقول منه في كل خصوصية نفس قوله
فانه لا اشتراك وهو الذي دل عليه بقوله معنى واحد لكم نجزم به قابلية اشتراك الوجوب
الواقعي حتى يرد انه غير لازم من الدليل لما مر انفا فلا بد ان يسلم قابلية الاشتراك من الدليل
وان كان مراد الشارح بقوله وانه وجه الحق واما قوله فنعم يلزم منه ان الموجودات متصلة الواقع مشتركة
في ذلك المفهوم فمبني على ما قررناه توجيه الدليل انا نجزم بان هذا السبب ان كان واجبا
كان موجودا بهذا المعنى وان كان جوهرا كان كذلك لا غير فكذلك **قوله** فالجواب بتغاير الاثبات
فان قيل لا حاجة الى التزام هذا اذ قد مر انفا ان المراد بالقابلية تجرد انا المعلوم
من الوجود في كل خصوص سلب معنى اخر فلا يلزم ان يكون الوجود موجودا حتى يلزم العدد

العدد بتغاير الاعتبار قلت لتغاير بين المشترك والمشترك فيه الحمل مرفوع وان
لم يتحقق التغاير في الاول اصلا **قال الشارح** في الحاشية اجيب ولا بانه يلزم منه كذلك
اشتراك الوجود آه اقول الفرق بين الجوابين انه في الجواب الاول يلزم عدم المغايرة بين
الوجود وفي الوجود بحسب المفهوم اصلا بل هٰهنا مفهوم واحد له اعتباران باحدهما موجود
وبالاخر وجود كما اذا اخذنا زيدا تارة باعتبار انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر فانه
ذات بين الاعتبارين واحد بحسب المفهوم وانما التغاير بين الحقيقة الاعتبارين فاد
التغاير بين المجزوم والمتردد فيه وكذا بين الثاني والرابع بحسب الذات والمفهوم البتة
فلا يمكن الجواب بالتزام التغاير بحسب الاعتبار لان المجزوم به الثاني هو ان يكون الوجود محمولا
بحمل الاشتقاق والمتردد فيه هو كونه عين مفهوم الوجود فالمجزوم به حمل الوجود اشتقاقا
والمتردد فيه حمل الوجود عليه على طريق حمل الشيء على نفسه بهو هو فلا منافاة وفي الجواب
الثاني يلتزم المغايرة بحسب المفهوم ومنع كونهم التسلسل بناء على ان وجود الوجود لا يحقق بعد
الاعتبار وانه كان بعد تحقيقه تحقق لاعتبار يكون مغايرا له في المفهوم والحاصل ان التسلسل
هٰهنا في الامور الاعتبارية ينقطع بانقطاع الاعتبار فلا يرد بقوله وجود اخر مغاير
لاعتبار ما يقابل المغايرة عينا اذ الوجود لم يكن في الاعيان فلا مغايرة بينه وبين
ما يحل به عينا وهذا الكلام مشترك بين ما اذا كان الوجود موجودا وبين ما اذا كان غير
موجود على الثاني والاول **قال الشارح** لبطلان الحصر العقلي بين الوجود والعدم على المراد
بالحصر العقلي في هذا المقام هو انه لوجود النظر الذي يجزم العقل بالانحصار اقول علاوة في
ذلك انه يجري ان بعض المعتزلة قائلون بثبوت الواسطة بين الوجود والعدم لانه توهم
هذا مبني على انهم لم يفسروا الوجود والعدم بالثبوت وسلب الثبوت على ما يجيء والا
فالقول بثبوت الواسطة بين الشيء وسلبه خروج عن الفطرة الانسانية فنزاعهم معنا
يرجع الى التفسير اللفظي قلنا ان نفسر الوجود والعدم بالثبوت وسلبه ولا مجال لتوهم
ثبوت الواسطة فيندفع ما نقل عن الشيخ في الحاشية حيث قال لا يمكن ان نثبت الحصر بين الوجود
ليتجه اعتراضنا على ما ذكره المص لانه متوقف على امتناع كون الشيء لا موجودا ولا معدوما

وهو محل النزاع بين العقلاء مع ان المص صرح بان الوجود لا يرد عليه القسمة انتهى و
سيجي شرح كلام المص على وجه يندفع عنه توهم ثبوت الواسطة ثم لا يخفى ان كلام السيد
قدس سره حيث قال لان معنا مزيد اما ان يكون موجودا بوجوده او لا يكون موجودا
بوجوده كالصريح في انه جعل معنى العدم الخاص سلب الوجود الخاص لما كان حمل
العدم على معنى يجامع الوجود خلاف المتبادر من لفظ العدم و تعريفها لمعنى العدم
اذ المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا و الكلام فيما هو في تعدد هذا
المعنى صرف كلامه عن ظاهره و حمل تفسيره العدم الخاص بسلب الوجود الخاص على انه
تفسير باللازم المساوي بملاحظة معنى اجنبية لا يسلب الوجود الخاص فقط او لسلب جميع
الوجودات بناء على ان الشي لا يكون موجودا بوجود غيره ثم ادعى ان المتبادر من الخاص
ما يكون جزئيا حقيقيا و سلب الوجود الخاص ليس كلي يصدق على الوجود الخاص الاخر و
هذا بناء على ان المراد من الوجود و العدم الموجود المعدوم و سلب جميع الوجودات
جزئي حقيقي بعد اضافته الى جزئي حقيقي كزيد مثلا و المراد بالجزئي الحقيقي ما لا يصدق
في نفس الامر على كثيرين و هذا المعنى للفظ الجزئي مفهوم من كلام الشيخ في الهيات
الشفا هذا و لا يخفى ما فيه من التعسف بل الحق الاستفسار و الترديد في كلام السيد
قوله لا يخفى عليك ان معنى العدم على تقدير عدم اشتراكه معنى رفع الوجود وجود
لا يقال هذا لم يجز ان يكون معنى العدم على هذا التقدير هو رفع جميع الوجودات
و هذا المعنى يتعدد بتعدد المضاف اليه كما لا يخفى لانا نقول هذا الكلام في قبل
السيد منصب المنع لان من اورد الاستدلال على الدليل صار مستدلا فلا يتوجه المنع
في مقابلته على انه يمكن اثبات تلك المقدمة بان على تقدير التعدد لو لم يكن معنى العدم رفع
وجود وجود بل معنى نفي جميع الوجودات لم يكن الحصر بين الوجود و العدم عقليا
على انا نقول انا نعدد العدم بمعنى رفع جميع الوجودات فتلك التمايز و التعدد اما
من جهة نفس السلب و ذلك باطل اذ لو كان للسلوب تمايز بنفسها لم يكن الحصر بين الخ
و سلب عليها على ما سيجي في كلام المحشي و اما من جهة الملكة و هو الوجودات فكذا يلزم بطل

بطل الاتحاد هنا في الجميع او من جهة المضاف فكذلك يبطل الا ان هذا تميز امر خارج عن مفهوم
العدم اذ الاضافات الى المضاف اليها لم تعتبر في مفهوم العدم اتفاقا انما النزاع في اعتبار
الاضافة الى الوجود في مفهومه فتامل و كون العدم بمعنى رفع وجود وجود و ان كان باطلا
نفسه لكنه لازم من هذا الفرض المستحيل هنا و الحق ان المفهوم من العدم ليس الا ما لا يجامع
الوجود اصلا و النزاع في وحدة العدم و تعدده انما هو في وحدة هذا المعنى و تعدده
و تعدد المعنى ليس بمعقول ... بل هو عند التحقيق كلام الش قوله لانا نقول على تقدير
ان يكون العدم متعددا يكون معنى العدم سلب وجود وجود كما عرفت مما مر على
ما مر قوله قلنا هذا تغير امر خارج فلا يمنع اثبات المدعى اخذ مقدمة اخرى كما نقل الاجماع
الخ لان الحصر الذي هو الحصر بين الوجود و سلب الوجود بالكلية بل نقول معنى العدم هو
سلب الوجود و يكفي في الحكم ببطلان الحصر بين الوجود و العدم تصور معنى لفظ العدم
من غير حاجة الى اخذ مقدمة اصلا اقول من اخذ في الاستدلال وحدة العدم جعل
العدم بمعنى رفع الوجود في الجملة و لم يجعله بمعنى رفع جميع الوجودات و هذا المعنى لو
كان معنى مطابقيا للفظ العدم و تعريفا لم يظهر ان الحصر بين الوجود و بينه باطل على
تقدير تعدد الوجود الا اذا ضم اليه ان المفهوم من العدم معنى واحد لانه لا يكون حينئذ الا ما لا
يجامع الوجود اصلا فلم يكن الترديد بينه و بين الوجود الخاص حاصرا بديهة و ضم اليه
ان رفع الوجود في الجملة في الحصر المذكور بحقيقته في ضمن رفع جميع الوجودات و حاصله انه
... لا انكره الش في الحاشية ان الحصر الحقيقي هو الحصر بين الوجود و رفع الوجود بالكلية
لا يقال للمستدل ان يلتزم ان يأخذ وحدة العدم انه يفسر العدم بمعنى رفع جميع الوجودات
و ح لا حاجة في بطلان الحصر الى مقدمة اخرى اصلا لا بمعنى رفع الوجود في الجملة حتى يحتاج
الى اخذ وحدته في مقدمتين لانا نقول هذا المستدل لما كان في منصب الاثبات ...
على المستدل الذي اخذ وحدة العدم تعليله ان يفسر العدم بما فسر به و الا فيكون ...
اخذ الاختصار الدليل ... انه يمكن ان يقال على من اخذ وحدة العدم انه لو فسر العدم
المذكور في الدليل على معناه المتبادر ظهر بطلان الحصر و لم يحتج الى اخذ مقدمة اصلا

فائدة في صرف العدم عن معناه المتبادر يحتاج الى اخذه حذف العدم مع انها
لم تثبت بل كانت في مرتبة اصل الدعوى كما يجي ولكن الوجه ان تحمل كلام الش على هذا فتامل

قوله قلت اسنادها اي هذا المعنى وعلى تقدير التسليم اشارة الى منع المقدمة الاولى لان
هذا المعنى يتحقق بان يكون معنى العدم رفع جميع الوجودات وكذا منع المقدمة الثانية
لو اريد ظاهرها قوله فان قلت قد قال الش في ذيل هذا البحث اقول يمكن ان يجاب عن هذا
السوال بوجهين الاول ان الشارح هناك منع لزوم التناقض بين اكثر من مفهومين
واسنده بانه يجوز ان يتحقق التناقض بين مفهومين فقط فلفظ العدم في كلامه لابد
ان يكون بمعنى ما اخذ في المستدل في كلامه فان كان في كلام المستدل بمعنى رفع وجود وجود
بناء على انه ساق الكلام على تقدير تعدد الوجود والعدم ايضا فلا ايراد على الش اصلا
وان كان بمعنى رفع جميع الوجودات فالعدم المذكور في كلام الش بهذا المعنى وجه صحته انه
الراي لو لانا ما جاز ان يكون كل واحد من العدمات بهذا المعنى نقيضا لكل واحد
من الوجودات على ذلك التقدير فيكون كل واحد من تلك العدمات نقيضا للواحد من تلك
الوجودات بالضرورة وثانيهما ان ما تقدم من ان معنى العدم ما لا يجامع الوجود اصلا
انما هو بحسب نفس الامر والواقع وجعل العدم ههنا بمعنى رفع الوجود وجود على تقدير
تعدده ههنا وذلك لانا لا نفهم من الوجود معنى الا ان نفهم من العدم ما كان نقيضا له و
الوجود انما هو رفعه فعلى تقدير تعدد الوجود والعدم يكون كل عدم رفعا للوجود
هو نقيض له وفي الاخير نظر اذ لا فرق بين التقريرين في ان الكلام فيهما على تقدير تعدد
الوجود والعدم فحمل العدم في احدهما على ما هو معناه في الواقع وفي الاخير على ما لزم
من التقدير المذكور تعسف على انه قد مر ان المفهوم من العدم معنى لا يجامع الوجود اصلا
والكلام انما هو على تقدير تعدد هذا المعنى وتعدد هذا المعنى ليس بطالا لا دفعا على تقدير
التعدد بل لزم كون العدم بمعنى رفع جميع الوجودات نقيضا للوجود الخاص وهذا انما لزم
من التقدير المذكور لان العدم يخرج عن معناه الاصلي قوله قلت حاصل جوابه
كما اشار اليه في الحاشية انا حملنا العدم في كلامه في ذلك الموضع على رفع جميع الوجودات اتفاقا

موافقا لما سبق فيندفع الاضطراب عن كلامه غاية الامر ان سنده يندفع وان دفع
السند اذا كان اخص كما فيما نحن فيه لا يضر اصل المنع ووجه كون السند اخص انه يمكن
ان يستند منع تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين بابطال السند وهو انه يتحقق
بين الوجودات والعدمات بمعنى رفع جميع الوجودات المتعددة على حسب تعدد المرتفع
مع انتفاء الحصر بين كل واحد من الوجودات وكل واحد من العدمات بهذا المعنى فان
قال المستدل انا لم اجعل بهذا المعنى قال الشارح لا معنى للعدم سوى ما لا يجامع الوجود
اصلا وانما الكلام على تقدير تعدده وقوله على انه يجاب الخ عن السوال المذكور بعد جواب
الاول وبيانه انه اذا لم يصح ما ذكره الشارح من تحقق التناقض بين المفهومين بناء
على تحقق الواسطة بينهما ثم بيان التقرير الثاني الذي كان المحقق اللازم فيه تحقق التناقض
بين اكثر من مفهومين وصار المحذور اللازم عدم التناقض بين الوجود والعدم
مطلقا وما يصلح ان ينضم اليه لتحصيل الدليل ليس الا انا نعلم تحقق التناقض بينهما في
الواقع فيصير الدليل هكذا لو تعدد الوجود سواء تعدد العدم ام لا لم يتحقق التناقض بين
الوجود والعدم والتالي باطل فكذا المقدم ولما كان التناقض عبارة عن منع الجمع و
منع الخلو الذي هو الحصر كان انتفاء التناقض على تقدير كون العدم بمعنى رفع جميع
الوجودات باعتبار الجزء الثاني اي الحصر دون الاول الذي هو منع الجمع فان رفع
جميع الوجودات لا يجامع شيئا من الوجودات فعلى تقدير تعدد الوجود لم يتحقق التناقض
بين الوجود والعدم بمعنى قولنا لو تعدد الوجود لم يتحقق الحصر بين الوجود وبين العدم
فكان هذا الدليل راجعا الى الدليل الاول فهذا الجواب عن كلام الش بجعل الدليل الثاني
راجعا الى الدليل الاول لكان باطلا فكلام الش كان تاما على المستدل وان لم يكن صحيحا
في نفسه وبحسب اعتقاده على ما بين هذا الكلام لتحقيق هذا المقام الذي
استصعبه الاقوام قوله هذا ما ذكره المحشي قلت س اقول اي بحسب الظاهر واراد
بوحدة العدم اصالة الوحدة التي تكون باعتبار نفس السلب بالوحدة الثانية
التبعية الوحدة الحاصلة باعتبار المضاف اليه مع قطع النظر عن خصوص الوجود حتى

حتى لا يتوجه المصادرة واراد بقوله لم لا يجوز مع ملاحظة مقدمة ضرورية لا يتعب العقل في
الحكم بها ولم يحتج الا انه يمنع اليه بطلان الحصر العقلي اذ لا يخفى ان هذه المقدمة ليست
مرتبة المقدمة الاولى في الظهور بل يحتاج الى ملاحظة مقدمة اخرى هي انه على
تقدير ان كون العدم واحدا لان معناه رفع جميع الوجود اذ ح يظهر بطلان الحصر
ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم قوله لا ينبغي ان يخفى على احد لانا لا نعلم للوجود معنى الا ويكون
العدم رفعا له متعلقا بذاته فلا يرد على المحشي العلامة انه ان اريد بقولك رفع المتعلق
متعلق في الجملة اذا كان للوجود معاني متعددة يلزم ان يكون للعدم ايضا معان متعددة
بحسب تعدد المضاف فلا نم ذلك لانه يمكن ان يكون معنى العدم رفع الوجودات باسرها
وهذا المعنى الواحد مشترك بين سائر العدمات ان اردت ان الامور المتعددة
معتبرة في مفهومه فلا يضرنا لان ذلك التعدد لا ينافي اتحاد مفهوم العدم قوله
بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لا يخفى عليك ان هذا لا يرد على ما نقلنا من المحقق
الشريف قدس سره ولهذا قدرنا عند قوله هذا ما ذكره المحشي قولنا اي بحسب الحال
لو وجه كلام الشارح بان غرضه انه لا يكون لمفهوم واحد نقائض متعددة باعتبار واحد
كالايجاب فقط في مثالنا هذا لم يرد عليه النقض وربما يجاب عنه ايضا بان غرضه انه
ليس لشيء واحد نقائض متعددة واراد بتعدد النقائض تباينها ولا يمكن ان الوجودات
التي هي متباينة بخلاف الوجود بالنسبة الى عدم العدم او يقال في تقريب الدليل انه وان
جاز ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما ايجابي والاخر سلبي لكن لا يجوز اكثر من هذا
وعلى تقدير تعدد الوجود ووحدة العدم يلزم ان يكون لذلك العدم نقائض كثيرة لا يمكن
عدها وحصرها بناء على ما ذهب اليه الخصم من ان للوجود معان متعددة بحسب تعدد الموجود
ومع قطع النظر عن ذلك نقول اقل مراتب الوجود الاثنينية فحصل للعدم نقيضان وعدم
العدم ايضا نقيض له كما تقرر فيكون للعدم ثلث نقائض في ذلك كما عرفت وربما يجاب بمنع
الاعتراض بان المراد ان التناقض الواحد لا يتحقق الا بين اثنين والتناقض الذي بين الوجود
والعدم غير التناقض الذي بين العدم وعدم العدم فيقال له ان اريد بالتناقض الواحد ان يكون

طرفاه واحدا فسلم انه لا يكون الا بين اثنين لكن لا يفيد هيهنا لان كون التناقض بين
الوجود والعدم واحدا بهذا المعنى ثم عند الخصم بل هو موقوف على وحدة الطرفين اعني الوجود
والعدم وهل الكلام الا فيها وان اريد بالتناقض الواحد معنى اخر فلا بد من بيانه اولا
ثم ادعاء انه يتحقق بين الوجود والعدم فانا من وراء القدح في المقامين فتامل ثم ما
ذكره رحمه الله في الجواب مبني على مقدمتين احديهما ان التناقض لا يتحقق الا بين القضايا
او بين القضايا وما يرجع اليها من المركبات الناقصة ويجيء في كلام المص ان تقابل الايجاب
والسلب يرجع الى القول والعقد واراد بالقول القضايا اللفظية وبالعقد القضايا
المعقولة وثانيتهما ان السلب لا يرد على السلب هذا لكن قد صرح المحقق الشريف في مواضع
من تصانيفه ان السلب اذا اضيف الى اي مفهوم كان يحصل مفهوم في غاية البعد عنه
والفاضل الجلبي قدس سره حكم رحمه الله بخفاء تلك المقدمة عند قول المص ثم الوجود قد يوجد على
الاطلاق فيقابله عدم مثله وايضا في الخارج مثلا قد يكون طرفا النسبة بعض المفهومات لا
لوجودها يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها ايضا ثم على تقدير اثبات تلك المقدمة لا حاجة الى
المقدمة الاولى بان يقال العدم المضاف اليه اذا اخذ بمعنى السلب المحض لا يمكن جعل العدم
المضاف بمعنى السلب المحض والا لزم ورود السلب على السلب بل لا بد ان يوخذ بمعنى سلب
الوجود وح لا يكون نقيضا له بل يكون نقيضا لوجوده واذا اخذ بمعنى ثبوت سلب الوجود
فيكون العدم المضاف بمعنى السلب الصرف فيكون واردا على هذا الثبوت ونقيضا له
ولا يكون الوجود ايضا نقيضا له ضرورة ان نقيض الوجود والايجاب لا يكون وجودا
وايجابا ويمكن ان يقال ح ايضا بالتوضيح التتميم ويمكن تقرير الجواب على وجه لا يبتني
على المقدمة الثانية ايضا بان يقال المراد مما هو التناقض اصطلاحا فان العدم المضاف اليه
ان اخذ بمعنى السلب كان نقيضه اصطلاحا هو الوجود دون سلب السلب لان سلب
السلب لا يسمى نقيضا اصطلاحا وان كان نقيضا حقيقة ولهذا فسروا التناقض باختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب وان اخذ بمعنى ثبوت السلب فنقيضه بهذا الاعتبار سلب ثبوت
السلب دون الوجود ثم اقول ويمكن ان يقال السلب الوارد على القضية السالبة لا يجعل

سلبا رابطيا فمن المعلوم بالضرورة انه لا يتعلق الا بالثبوت الرابطي وما ذكره لا يدل على
ان السلب الرابطي لا يتعلق بغير الثبوت كما لا يخفى وان جعل سلبا واردا على نفس النسبة
السالبة لم يحصل من وروده على السالبة قضية اخرى تسمى سالبة السالبة مثلا بل الحاصل
ح ليس الامر كما تقيد بان يكون قيد نسبة جزئية ولو آخر لنا فضلها كما بين القضايا
تم الكلام فظهر بما قررنا ابتناء الكلام على المقدمة الاولى واعلم ان الترديد في
كلامه انما هو في العدم المضاف اليه واما العدم المضاف فهو بمعنى السلب البتة قوله واما قوله
لو كان للسلب خصوصية لانا اقول لما قال فكانه ينبغي ان يتعلق به ويرد عليه المنع اذ قبل المنع
ولا فيقبله اشار الى اثبات ان الواقع هو الشق الثاني وهو انه لا يقبل المنع فينبغي قوله
وقد يناقش على قوله لتجويز العقل خلو الواقع عنهما انه لم لا يجوز ان لا يحمل العقل
ان يسلب الانسان مثلا الا بخصوصية معينة ولا يتصور سلبه بخصوصية اخرى والحق انه
مكابرة اذ على تقدير تعدد خصوصيات السلب يحكم العقل ولو في بادي النظر
ان يسلب الانسان مثلا بخصوصية اخرى واذا ثبت ان السلوب لا تمايز بينها تماما ثبت انه
مفهوم واحد مشترك بين السلوب كما لا يخفى وتقرير النظر الدقيق ان المستدل لما جعل
اتحاد العدم دليلا على اتحاد الوجود وعدم تمايز السلوب بذواتها دليلا على اتحاد العدم
فيقول السائل ان اردت باتحاد العدم ان السلب المطلق مفهوم واحد فما ذكرت من
عدم تمايز السلوب بذواتها وان دل عليه لكنه لا يدل على اتحاد الوجود لانه ليس نقيضا
للوجود بل يجوز ان يكون هذا المفهوم الواحد مضافا الى الوجودات المتعددة التي لا
تشترك فيما الا في لفظ الوجود وان اردت ان سلب الوجود مفهوم واحد فاتحاده وان
دل على اتحاد الوجود لكن ما ذكرت في اثباته من عدم تمايز السلوب بذواتها لا يدل عليه
لجواز ان يكون التمايز من جهة المضاف اليه لا بذواتها وقوله السلب لا يضاف الا الى الوجود لا
يلتفت اليه المطلع اذ يعقل غير مضاف لكن على تقدير اضافته لا يضاف الا الى الوجود والا وجه ان
يقول السلب لا يعقل الا مضافا الى الوجود حتى يفيد المطلوب ويرد المنع الذي اشار اليه
ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره في دليل الاتصال يصلح اختيارا لكل شق من شقي الترديد

الترديد المذكور في النظر فتامل والعمدة في قوله فاتحاده للسلب المطلق في قوله على الخالي
لنقيض الوجود وحمله على الوجود بعيد عن سوق الكلام وما ذكره في جواب لا يقال لا يجدي المنع
المشار اليه بل غاية ما ذهب منع قوله فاتحاده يدل على اتحاده في صورة ثم منع عكس نقيضه
اللازم المساوي له وتحقيق الكلام هكذا ان السلب لا يضاف حقيقة الا الى
اذ لا يعقل الا مضافا الى الوجود لكن النظر باق بحاله لانه حينئذ تسليم كون السلب
لا يضاف الا الى الوجود لا يلزم من تعدد العدم تعدد السلوب اي تمايز السلوب
بذواتها قوله وهو ان يجعل الاعم ههنا بمعنى الاعم بحسب التحقق قوله وكذا المراد
بين افراد الممكن الاشتراك بحسب التحقق كما في تحرير الدعوى ثم لا يخفى انه لا يلائم الجواب
الثاني بما ذكره في اصل الدليل من التقسيم الى وجود الواجب والممكن وتقسيم وجود
الممكن الى وجود الجوهر والعرض ثم لا يذهب عليك ان علم اشتراك الوجود بين
الواجب ووجود الممكن ووجود الممكن بين وجود الجوهر والعرض هو الاحتمال الذي
يسارع اليه الوهم ويكون الغرض من التنبيه ازالته واما عدم اشتراكه بين وجودات
الجواهر مثلا بعد اشتراكه بين وجود الواجب والممكن ووجود الجوهر والعرض
فبعيد لا يذهب اليه الوهم حتى يكون مقصودا بالتنبيه ازالته فان قيل الى
جعل وجود الواجب ووجود الممكن ووجود الجوهر ووجود العرض قيودا
للاقسام لا انفسها وحمل قوله وما ذكرنا من شمول المقسم للاقسام كما في الثانية
محل نظر ويكون العموم والاشتراك محمولا على ما هو المتبادر من العموم بحسب الحمل فلك
بعد اباء قوله لا يلائم اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو فيه الفهم يتوجه
عليه ان المستدل ان يقول اردت بوجود الواجب ووجود الممكن نفس الاقسام
لا قيودها فتامل ثم اعلم انه لما تقرر ان للاول العموم للموجود فان الحق
اشتراك الموجود بين الموجودات بل الوجود بين الموجودات فاما ان يقال
انه مما شاة للشيخ او يقال الثاني حق يلزم منه الاول لتلازمهما وخفاء فيهما
فتامل قال الشارح قلنا كل ذلك لملاحظة لفظ الموجود اقول اما في الثالث

فظهر واما في الاول والثاني فلان كلامه المقطوع به انه لو كان هو كونه موجودا باحد
الوجودات المخالفة الذات مطلقا اى غير مشتركة في مفهوم يعمها وكذا لو كان احد
طرفي الحصر كونه موجودا باحد الوجودات فلا شك ان تلك الوجودات لما كانت غير
محصورة لا يمكن ملاحظتها تفصيلا فلا بد هٰهنا من امر مشترك بينها يجعل آلة
لملاحظتها يدل عليه لفظ الوجود وعلى تقدير الاشتراك اللفظي لا يكون ذلك الامر
مسمى الوجود اذ اللفظ كثيرا ما يطلق ويراد به المسمى مجازا لا يقال لعل ذلك مفهوم مشترك
بين تلك الافراد ولا يكون مفهوم مسمى لفظ الوجود ولا يكون موضوعا له اللفظ لو
لانا نقول المقصود هٰهنا ليس الا اثبات امر مشترك بين الوجودات يدل عليه لفظ الوجود
وما يرادفه من سائر اللغات سواء كان لفظ الوجود موضوعا له في اللغة ام لا كيف
لا وهذا ليس مطلبا حكميا بل هذا بالمطالب اللغوية انسب على انا نقول لا يخفى ان فهم هذا
المعنى من لفظ الوجود ومرادفاته من سائر اللغات لا يحتاج الى قرينة تثبت كونه حقيقة
فيه ولا الغاية في قول المص مغاير المهية للتعقل الى التفريع وتخصيص المدعي برأيه
الوجود المشترك فيه لا يتقع مذهب الاشعري وهو عينية الوجودات الخاصة للمهيات
كما لا يخفى الا ان يقال ذهب الاشعري الى ان للوجود معان متعددة غير مشتركة في امر
يعمها كل منها عين المهية الحقيقة فكذلك الوجود بها فاذا ابطلنا ان للوجود معان متعددة
واثبتنا ان له معنى واحدا ثم ابطلنا ان يكون ذلك المعنى الواحد عينيا فقد ابطلنا
عينية معنى الوجود مطلقا تامل ولا يخفى ان حديث كون الوجود جزءا مشتركا فلا بد هٰهنا
من جزء مختص بها لا حاجة اليه لزوم كون اجزاء المهية غير متناهية ولهذا غيّر هذا عن
النسخة الى النسخة الاخرى التي يأخذ فيها قيد الاشتراك والاختصاص ثم لا يخفى انه يلزم
على تقدير كون الوجود جزءا للمهية تركب امور اخر منها كون الوجود جزءا لنفسه وفيها كون
كل مهية نفس حصة الوجود ومنها كون مفهوم هو الوجود ماخوذا في كل مهية حقيقية
تركب وهذا تحقيق على ما هو المشهور خصوصا اذا كانت تلك المهية متناهية ومنها
كون الجنس كالفصل في الفصل ومنها عدم تحقق البسائط الا غير ذلك قوله لا يخفى انه على

على تقدير كونها اجزاء عقلية الخ اقول ظاهره كما يدل عليه الحاشية الجديدة انه
نقض للكبرى الكلية اى منع لها كما هو الظاهر وتقريره انا لا نسلم كون كل مركب لا بد ان
ينتهي الى البسيط الحقيقي فان تلك الاجزاء لو كانت عقلية صرفة ليست بجزاء الاجزاء
الخارجية ولم تتعقل مفصلا اى لم تحلل بالغا ما بلغ لا يكون مركبا حقيقيا من اجزاء
غير متناهية كيف ولا تمايز للاجزاء اصلا لا خارجا ولا ذهنا على ما يدل عليه
ما في بعض النسخ من التصريح بلفظ الحقيقة واذا لم يكن مركبا حقيقيا لا يلزم انتهاؤه
الى البسيط وان كان يطلق عليه المركب اصطلاحا والمراد هٰهنا ما يشمل هذا المعنى حتى يلزم
نفي كون الوجود جزءا مطلقا وتقريره قوله لا يقال على وجه يطابق الجواب انه على تقدير
كون تلك الاجزاء عقلية صرفة ولم تتعقل مفصلة وان لم يتحقق التركيب الحقيقي لكن تحقق
التركيب في الجملة ومجرد التركيب يستلزم الانتهاء الى البسيط لانه يتوقف على اجتماع
البسائط يقتضي ذلك غاية الامر انه اذا كان المركب موجودا من حيث التركيب حقيقة بان تكون
اجزاؤه متمايزة اقتضى الموجود البسيط بالفعل وان كان نحو من انحاء التركيب الحقيقي
بان لا تكون اجزاؤه متمايزة لا يقتضي وجود البسيط بالفعل ومجرد الانتهاء الى البسيط
الحقيقي ولو بالقوة يكفي في المط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر ان المراد من التركيب في قوله
مجرد التركيب ما يتناول التركيب التحليلي ايضا فافهم وههنا بحث لان مهية التركيب
الحقيقي يستلزم الانتهاء الى البسيط سواء كان الموصوف به موجودا او معدوما اذ لا
معنى له الا اجتماع البسائط فنقول تلك الاجزاء بحيث تحلل وتتعقل مفصلة لا بد ان تنتهي
الى البسيط الحقيقي مع انه لو كان الوجود جزءا للمهية بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط
الحقيقي وبعبارة اخرى المركب من حيث انه مركب منفصل بالغا ما بلغ لا بد ان ينتهي الى البسيط
الحقيقي اذا وجد في الذهن والمجمل عين المفصل ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل
لا يشتمل عليه المجمل ولو بالقوة والمفصل على تقدير الوجود لا بد من اشتماله على البسيط الحقيقي
بالفعل فيجب اشتمال المجمل على تقدير وجوده على البسيط الحقيقي الذي لا يقبل القسمة اصلا
بالقوة والا لم يطابق المجمل والمفصل هذا منقوض بتحليل الجسم الى غير النهاية على راي الحكيم

والحل منع قوله ولا يجوز ان يشتمل المفصل على شيء بالفعل لم يشتمل عليه المجمل بالقوة وذلك

لان اشتمال المفصل على ذلك البسيط انما هو على تقدير وجود المفصل وهو ممنوع فلا يلزم

الا اشتمال المجمل عليه بالقوة على هذا التقدير لا بحسب نفس الامر ثم انك قد عرفت ان هذا

الكلام راجع الى منع الكبرى الكلية بناء على ان المراد من المركب ايضا والمركب التحليلي

يرجع الى منع تلك وهو ان البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقا فيحح المركب التحليلي ايضا

او بروم الكلية الثانية لما منع لتلك المقدمة ايضا التغاير باختلاف السند

في الاولى السند بان المركب التحليلي لا يلزم انتهاؤه الى البسيط الحقيقي وفي الثانية بان المركب

مطلقا لا يستدعي البسيط الحقيقي وبان الاختلاف بين السندين بان في الاول تجويز

عدم انتهاء المركب التحليلي الى البسيط مطلقا وفي الثاني تجويز عدم انتهاء المركب مطلقا

الى البسيط الحقيقي باباه قوله اذ لا محذور في كون التحليل غير واقف الى ان منع انتهاء

المركب التحليلي الى البسيط بسيط مطلقا مكابرة ثم اقول لا يخفى ان المراد بالبسيط الحقيقي

في قوله المانع ان يمنع كون البسيط الحقيقي مبدأ المركب مطلقا ما لا يكون له جزء بالفعل

ولا بالقوة بان لا يكون قابلا للتحليل اصلا فلا يتوجه عليه ان المنع مكابرة او الفطرة

السليمة تشهد بان المركبات تنعقد من اجزاء التي ليس لها جزء بالفعل وتلك

بناء على حمله البسيط الحقيقي على ما لا جزء له بالفعل على انه لو حمل على هذا لكان قابلا

ايضا للمنع فتامل **قال الشارح** واما اذا كانت عقلية لا تمتاز في الخارج

متمايزة اقول اشار الى ان وجود الاجزاء في الخارج لا يكفي في اجراء براهين ابطال التسلسل

بل لا بد من الامتياز بينها فلا يرد ان على مذهب من قال بوجود الطبائع في الاعيان يسقط

هذا الايراد وتفصيله ان المفهوم من كلام القوم ان اتحاد الاجزاء العقلية بحسب الوجود الخارجي

ينافي تقدمها على الكل خارجا والشارح قد اختار هذا على ما يجيء في بحث خواص الذاتي والا

فسيأتي ايضا ذهب اليه لكن السيد السند جوز ان يكون الاجزاء العقلية متقدمة على الماهية

مع اتحادها معها في الوجود الخارجي بان يكون تعلق الوجود الواحد بالجزء مقدما على تعلقه

بالكل وهذا بناء على ما اثبته من ان التقدم بالذات لا يخرج عن الاحتياج في الوجود

الوجود ليس هنا تقدم بحسب نفس الامر والواقع وتوضيحه ما نقله رحمه عن الشيخ

في بحث الماهية ان الجنس ماخوذ بعوارضه هو الشيء الكلي والماخوذ بذاته هو الطبيعة

التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي لتقدم البسيط على المركب وعلى هذا

المذهب يلزم ترتب امور غير متناهية مترتبة في الوجود فيبطل ببرهان ابطال التس

فتامل فيه **قال الشارح** لاحتمال ان يكون زائدا في البعض اقول التصور هنا

سبعة احتمالات الاولية لا تركيب فيها وثلثة ثنائية وواحد ثلاثي والمدعي كون الوجود

زائدا في الكل فلا بد من ابطال الستة الباقية والدليلان المذكوران انما يبطلان العينية

والجزئية انما يبطل الاثنين منها ويبقى الاربعة الباقية ولا يخفى انه يمكن ان يستفاد منهما

معا ابطال المجموع العينية والجزئية فيبقى الثلثة الاخر التي احدها منها اثنين ويتركها

وهو كونه زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض لانه لم ينفى العينية والجزئية

بناء على الاختلاف دليلهما **قوله** فانه ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور فيه اقتضاء الا

المتغايرة اقول لما هرب عن لزوم تخلف المعلول عن العلة التامة بان المقتضي مجموع

الامور الثلثة كل منها بالنسبة الى ماهية بخصوصه صار مظنة لزوم كون الامر الواحد

علة مستقلة لامور متغايرة فتعرض بان الوجود ليس واحدا حقيقيا حتى لا يتصور

فيه اقتضاء الامور المتغايرة بل يتصور فيه تعدد وتكثر باعتبار افراده المتعددة

وفي بحث لانه اي المجيب لا اقتضاء الاقتضاء التام من الوجود من حيث هو وعليه

كلامه رحمه والالم يترتب القياس وكيف على تقدير كون الوجود مقتضيا واستلزم ان الوجود من حيث

هو لو اقتضى مجموع الامور الثلثة لزم كون الواحد الحقيقي مقتضيا لامور متغايرة اذ لا

للخصوصية الكائنة من الماهية الفرد بترجيح وايضا لو كان المقتضي مجموع الامور الثلثة لا الو

الحقيقية المعينة كان الاقتضاء بمدخلية تلك الماهية المعينة والا لكانت لمدخلية

في الحكم فلم يكن تاما اقول الجواب انه حمل الاقتضاء التام على ان لا احتياج للوجود بعلة

الى امر اخر والاحتياج الى خصوصية الوجود او الماهية لا يقدح في كونه تاما فان قيل يجب

ان يقول الى ارت بالاقتضاء التام المنسوب الى الوجود ان يكون الوجود من حيث هو

قطع النظر عن الغير مطلقا مقتضيا فلتحقيق يتسع دائرة المنافقية في المقصد فاح
لحصل اجمالا لانه اجيب بان المنفي هو الوجود الخاص لا الوجود من حيث هو وفيما
ان يكون المنفي هو الوجود بشرط الماهية قال الشارح بل المنفي هو الماهية اقول لا
يقال قد تقرر ان الذاتيات غير مجعولة فكيف يتصور كون الماهية مقتضية للعينية والخارجية
لان وصفي العينية والخارجية خارجان عن العين والخارج لا نرى انه لما يستند اليهما نعم
ربما يناقش بانه بعد اختيار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك كيف يتصور كون الماهية
مقتضية للعينية هذا لو كان هيهنا شي وهو انه لو كان الوجود عينا او جزءا لكانت العينية
او الخارجية مستندة اليه ضرورة انهما من لوازم الذات ولوازم الذات مستندة الى الذات
المدرجات كما تقرر في موضعه فيسقط المنع الاول الذي اورده الشارح بقوله لم لا يجوز ان الوجود
لا يقتضي شيئا من ذلك بعد تسليم ان يرد عليه انه اقتضاء العينية مثلا يجوز ان يكون بالنسبة الى ماهية
معينة دون غيرها فلا يلزم التساوي وهذا هو الذي ذكره ذكره رحمه الله توجيها للمنع الثاني
وقوله لو سلم ان الوجود يقتضي شيئا من ذلك فذلك يقتضي باقتضائه واحدا من تلك الثلثة
واسناد الباقي الى غيره وهذا محل الكلام الذي يتوهم انه لا يرد عليه ما اورده رحمه الله بقوله
لكن يرد ما قد يجب لانه على هذا التوجيه وان لم يلزم كون كل حصة من الوجود مقتضيا
للاحوال الثلثة لكن يلزم كون كل حصة مقتضية لما علم ان الوجود يقتضيه العروض مثلا
ولا يخفى بطلانه وتخصيص الاسناد الثلثة جميعا بالذكر انما اختص في مقام السند لكنه من
غير ان يتوقف المنع على خصوصيته فكانه ذكره في مقام السند على سبيل التمثيل وهذا اورد
السند في الجواب لا يقال هذا لجواز ان يقتضي الدخول او يقتضي العينية او يقتضي العروض
واذا كان الغرض لتخصيص الثلثة في مقام السند على سبيل التمثيل في مقام الرد عليه يكون بناء
الكلام عليه وبما ذكرنا اندفع عنه ايضا ان هذا الايراد كلام على السند الاخص نعم يمكن
دفعه بانه انما يلزم من كون الوجود مقتضيا للاحوال الثلثة كون كل حصة منه مقتضيا لكون
المطلق معروضا للاحوال الثلثة لا كون الحصة معروضا لها لان المنفي ذلك كما لا يخفى على احد
قوله الا ان مقتضى المفهوم الواحد لا يختلف عنه قد اجيب عنه بان الشارح اراد بالاقتضاء ما هو

هو اعم من التام وغيره وهذا مع انه خلاف الظاهر لان المستدل اراد بالاقتضاء التام
ليمكن ان يترتب عليه الاستواء والظاهر ان الشارح في المنع الاول منع ذلك الاقتضاء وحمله
على انه منع ما هو اعم منه اولا ثم سلمه ومنع المساواة على تقدير صدق ذلك الاعم انما يحسن
كان في كلامه ما يشعر بذلك بان يقول مثلا لم لا يجوز ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك مطلقا
او اصلا يجاب عنه بان مقصوده رحمه الله ان التفاوة بين صورتي التشكيك والتواطي في
الاقتضاء ويرشدك اليه قوله انه يظهر الفرق بين صورتي التواطي والتشكيك فلا
معنى للتعرض للتشكيك وابتناء كلامه عليه لا انه لما كان حمل كلام الشارح على انه اراد الاقتضاء
في الجملة خلاف الظاهر حمل الكلام على انه اراد الاقتضاء التام وبنى كلامه على هذا وقال ان
مقتضى المفهوم الواحد لا يتخلف عنه هنا ثم اقول لا يخفى ان ما نقله الشارح بقوله لانا نقول في
جواب لا يقال لا يدل الا على ان الوجود على تقدير التواطي وجب استواؤه بالنسبة الى افراده
دون الماهيات في الدفع مشترك فيما ذكره في مقام السند بقوله لجواز ان يكون العارض
والمعروض معا داخلين في الماهية فلكون على سبيل التمثيل من غير ان يتوجه الكلام عليه
واراد بالدليل الدال على انه الوجود اذا لم يكن متساوي الحصول في الماهيات لزم خروجه عنها
الدليل الدال على امتناع التشكيك في الذاتيات وقوله ايضا الاختلاف بالكمال و
النقصان بنفس الماهية الحق للدليل المذكور وحديث النزاع والذراعين ظاهر
انه سند المنع المذكور ويحتمل ان يكون نقضا للدليل الكلي ويكون راجعا الى المعارضة
قوله فلا استواء نسبة الذاتي الى جميع ما هو ذاتي له اقول اراد بالاستواء الاستواء في
الاولوية والاقدمية بقرينة افراد الدعوى فيهما وادعى ان نفس الدعوى بديهية فيهما
فقط وما ذكره تنبيه على المدعى البديهي بعبارة اوضح فلا يرد المنع على ما ذكره في صورتي التنبيه
ولانه بعد الاثبات يجري في الشقين الاخيرين فلا وجه لتخصيصه في الاولين والاولى
في تخصيص ما ذكره ما ذكرنا موافقا لما ذكره في الحاشية الجديدة واما ما ذكره في الحاشية القديمة
حيث قال اريد به عدم الاختلاف بالاولوية والاقدمية فيوهم ان ما ذكره لا يصلح للتنبيه
ايضا فلم يتعرض لعدم بينه وبين المدعى والظاهر انه تعقبه على اجزاء التنبيه

اقول وههنا بحث لان الاولوية ان فسرت بان يكون مقتضى الذاتية البعض غير مقتضي
الذاتي في البعض الاخر لم يحصر التشكيك في الاربع لجواز ان يكون الاختلاف بالاولوية بوجه اخر كما اذا
كان عينا البعض جزءا للاخر ونائبا البعض عرضيا للاخر او جزء البعض وجزء جزء الاخر الى غير ذلك
من الاختلافات وان فسرت بما عدى الثلثة المذكورة فيرد عليه ان الحيوان مثلا نوع بالنسبة
الى حصصه وجنس للانسان مثلا فيختلف بالاولوية فان اجيب بان التشكيك انما هو بالنسبة
الى الافراد الحقيقية والحصص افراد اعتبارية فنقول هب انه كذلك لكن يرد عليه ان الجسم النامي
جزء للحيوان وجزء جزء للانسان فيختلف صدقه بالاولوية عليهما وان اجيب ان التشكيك انما هو
بالنسبة الى الافراد المتباينة فنقول كثيرا ما يكون مفهوم عينا لماهية بعض افراده الحقيقية وجنسا
بالنسبة الى الاخر كالحيوان فانه جنس للانسان وعين لماهية المادة التي هي الحيوان بشرط لا شيء فان
فان المادة العقلية عين المادة الخارجية والمادة الخارجية موجودة في الخارج كما صرح
به الشارح في بحث الماهية ومعلوم ان حقيقة المادة العقلية ليست الا الحقيقة الجنسية فرد
ان الفرد العقلي ليس الا نفس حقيقة الامر الموجود في الخارج ولا يبعد ان يقال صدق الحيوان
على الفرد الذي هو فرد اولى من صدقه على زيد مثلا لانه لو لا صدقه على الانسان
لم يصدق عليه وفيما ذكرنا اولا من المثال يلزم تحصيل طبيعة الجنسية بدون الفصل وهو
خلاف المشهور بينهم فتأمل هذا ان قرر الكلام نقضا وان قرر سند المنع ان الذاتي
لا يختلف بالاولوية فلا حاجة الى تحرير الاثبات بل يكفي الاحتمال الثاني انهم صرحوا بان حمل
العالي على السافل بواسطة حمل العالي على المتوسط وحمل المتوسط على السافل كتصريح الشيخ
بان حمل جسمية الانسان معلل بحيوانيته وقال المحقق الشريف في حواشيه على شرح المقاصد
وما قيل ان الذاتي لا يعلل فمعناه انه لا يعلل بالذات لا بامر خارج عن الذات مع جواز
ان يكون معللا بذاتي اخر فان قلت قد حكموا بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر جسما وقد
حكموا ايضا بان الشيء ما لم يصر جسما لم يصر حيوانا فما وجه التوفيق بين القولين قلت لا
منافاة بينهما لان الشيء في العبارة الاولى عبارة عن الكل كزيد مثلا ويكون مفادها
ان صدق الحيوان على الانسان علة لصدق الجسم عليه وفي العبارة الثانية عبارة عن العلة كالجسم

كالجسم ويكون مفادها ان تحصل الجسم حيوانا علة لتحصله انسانا فيلزم ان صدق الجسم على
الحيوان علة لصدق الجسم على الانسان وصار حاصل المجموع ما نقلنا انفا وهو ان صدق العالي
على السافل معلل بمجموع الصدقين صدق المتوسط على السافل وصدق العالي على المتوسط والجواب
ان الذاتي لما لم يكن معللا بغير الذاتي الاخر لا يلزم الاختلاف في الذاتي بالتقدم والتأخر
بالنسبة الى الافراد المتباينة وقد عرفت ان التشكيك انما هو بالنسبة الى تلك الافراد ومراده
رحمه من ان الذاتيات غير مجعولة انها غير مجعولة بجعل الذات فلا يكون حصولها في فرد مقتضى الذات
ولا بامر خارج فلا يكون حصولها في فرد علة لحصولها في اخر مباين فلا يتحقق التشكيك با
لاولوية ولا بالاقدمية قوله واما انتفاء الاخريين فيحتمل ان يكون رحمه قصد تحقيق المقام
من غير قصد الى تتميم ما نقله الشارح بقوله واقوى ما ذكره وان يكون متصديا لتتميم ما نقله
الشارح ودفع ما اورده الشارح عليه بتوضيح تفصيله وتوجيه على قوله وعلى الثاني لا يحكم
الاختلاف في الذاتي بمنع الاستلزام لم لا يجوز ان يكون اختلاف صدق مفهوم على فردين
بان يكون الحصة التي تحصل منه في فرد بعينها ازيد واشد من الحصة التي منه في فرد اخر
بمعنى ان العقل بمعونة الوهم ينتزع من الازيد الاشد مثل الاضعف او الانقص وزيادة
فالزيادة وان كانت خارجة عن الماهية الكلية لكنها داخلة في حصته وغيره على قوله اذ فيه
على التقدير الاخر لا يلزم خلاف المفروض انه تلبيس لان خلاف المفروض وان لم يلزم من حيث
ان الاختلاف المفروض في الذاتي يلزم في الخارج لكن لزم من حيث ان الاختلاف المفروض في
بعض يلزم في عرضي اخر لكن ما اورده على نفسه فوق هذا الايراد وما اجاب به عنه لو تم
يكون جوابا عن هذا الايراد قوله فان قلت انا فرضنا الى اخر هذا السؤال نقض بعض
الدليل الشارح حيث قال وان كان في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين الشيئين في
نفس السواد بل فيما يعرضه ولا يخفى ان تخصيص كون التفاوت في العارض في هذا الشق
لكن لانه اقرب وقدم نظيره في كلام الاستاذ ويحتمل المعارضة ويكون تقرير الكلام
وان كان التفاوت بين السوادين في نفس ماهية السواد واجزائها لزم التشكيك في الماهية
والذاتي وهو باطل لكن الانسب تاخير هذا الشق وبناء هذا السؤال الذي على انا بعض

اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض معين لم يكن ذلك الا بان يقوم باحدهما حصة من هذا
العارض اشد من الحصة القائمة بالاخر وازيد كهذه الحصة بعينه والسؤال الثالث لا يحتمل
المعارضة حتى لا يكون التفاوت بينهما من حيث الذات كما فهم وارادوا بالتفاوت من
حيث الذات الاختلاف في صدق الذات او الذاتي بان يكون الذات والذاتي مما فيه التفاوت
حتى يكون مشككا اذ ما به التفاوت ولهذا قال كما فهم اي من ان الذاتي لا تشكيك فيه وقال
في الجواب الحاصل عن السؤال من التسامح حيث جعل التفاوت السواد مقولا بالتشكيك
على الجسمين بان المقول بالتشكيك هو الاسود باعتبار الجسمين وحاصل الجواب عن السؤال
الاول اختيار الشق الثالث بان التفاوت بين السوادين ليس في صدق مفهوم عليهما ذاتي او
عرضي بل التفاوت بان نفس احدهما اشد من نفس الاخر والحاصل انه ليس يتحقق بين السوادين
ما فيه الاختلاف بل يتحقق بينهما ما به الاختلاف وهو الفصل النوعي عندهم انما يتحقق ما فيه الا
ختلاف بين الجسمين وهو مفهوم الاسود فذكر الشق الاخر ان المقول بالتشكيك يعتبر تشكيكه
باعتبار حمل المواطاة المعتبر في الكلي بالنسبة الى افراده واجراء هذا الجواب في النقض تمام الدليل
على ما التزمنا اليه انا نختار الشق الاخير ونمنع خلاف المفروض ونقول لم لا يجوز ان يحصل
الاختلاف في صدق مفهوم عارض لشيئين كالاسود بالقياس الى جسمين ويكون نفس مبدا
احدهما اشد من نفس الاخر ويكون هذا التفاوت موجبا لاختلاف صدق المشتق عليهما
هذا قوله وفيه نظر وهو ان هذا المنع يمكن اجراؤه في اصل الدليل فانه كما جاز
ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدأين موجبا لاختلاف في صدق المشتق على المعروضين
فلم لا يجوز ان يكون الاختلاف الذاتي بين المبدأين موجبا لاختلاف صدق المبدأ على
الفردين بل هو قريب ويؤكد هذا النظر ما اختاره صحه وحكي انا الفرق بين العرض والعرضي
انما هو بالاعتبار وقوله في كلمة ثانية كما اذا وصل خط الى مثال للا ازيد في الانقص العدد
تأنجموع الراسين ازيد من راس خط واحد منهما متمايزان وجودا لا وضعا لكنهما
ازيد وانقص بالعرض والازيد والانقص بالذات هو الاثنينية العارضة لمجموعهما
والوحدة العارضة لاحدهما فانهما ايضا متمايزان وجودا لا متمايزان وضعا لان تما

تمايزهما بالوضع اي الاشارة الحسية انما هو باعتبار معروضهما الا ان العدد لا يقبل الاشارة الحسية
بالذات بل بالعرض وهاهنا الاتمايز له ولعله تسامح فان الكم بالعرض ليكون من حال ما هو
الكم بالذات الا انها تميز في الوجود دون الوضع فتابع لمعروضه مما اشتهر من ان الكم بالذات
هاهنا هو الذي كان معروضا للزيادة والنقصان بالذات ما هو بل انه لم يتحقق ليس كما اول وليس في
تحقق الكم بالعرض بدون الكم بالذات وهل هذا الا مثل الحركة بالعرض بدون الحركة بالذات وليس
المراد بالعرض بدون الحركة بالذات ليس الا بما حاصله ان المقول بالتشكيك اصطلاحا حقيقة
بالمشتق والذاتي لا يكون مشتقا لما تقرر في موضعه اما اولا فلان هذا التحقيق الاصطلاح ليس
في كتبهم منه عين ولا اثر واما ثانيا فلما اشار اليه الحديث من ان اللازم ان التشكيك بحسب الا
صطلاح لا يجري في الذاتيات ولا ينفي اختلاف الماهية الافراد بحسب نفس الامر وهل النزاع الا
واما ثالثا فلانه يكفي هاهنا ان المقدمة لا حاجة الى المقدمات المذكورة في الدليل واما رابعا
فكما يجيء من قول المصنف ان الوجود بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة للماهيات
ما فسرها الشارح نوه وحاصل الجواب عن السؤال الثالث الخ وقد يناقش على الفاظ الامثال والاولى
المثل وزيادة قوله ودليله ان ذلك الاختلاف ليس بالتشخص فقط تقريره انه اذا تحقق اشخاص
كثيرة في كل من مراتب الشدة والضعف فامتياز الافراد التي من مرتبة الشدة عن الافراد من مرتبة الضعف
ليس بحسب التشخص فقط لان هذا الامتياز مشترك بين جميع افراد تلك المرتبة فلا بد ان يكون الامتياز
بامر كلي مشترك بين جميع الافراد المشتركة في تلك المرتبة وبعد ذلك اي بعد ان ثبت ان الامتياز
ليس بالتشخص فقط فالكلام في ان مابه الامتياز الكلي ذاتي حتى يكون الامتياز بالماهية او عرضي حتى
يكون الامتياز امتيازا صنفيا فحكمه حكم سائر الصفات كالانسان والفرس فان الاحتمال العقلي في
بادي النظر قائم هاهنا ايضا والامر غير مشتبه بعد ضم الحدس الصائب في ان الاختلاف بالماهية
هذا هو التقرير الظاهر لهذا الكلام ويمكن ان يقرر هكذا ان امتياز افراد مرتبة الشدة عن
افراد مرتبة الضعف لا شك انه اقوى من الامتياز بين افراد مرتبة واحدة وهذا امتياز شخصي
فلا بد ان يكون ذلك ليس شخصيا فقط اقول وفيه بحث وهو ان الامتياز الشخصي قد يكون اقوى
من امتياز شخصي آخر وبما قررنا ظهر اندفاع ما قيل ان المراد انه ليس الاختلاف بين افراد المرتبة الواحدة

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله الغني المواهب
محمد المدعو بين الصدور
... عبد ...

من الشدة والمرتبة الواحدة من الضعف بواسطة التشخص بحيث يكون ذلك الاختلاف الواقع
بواسطة التشخص فيتلى حتى لا يتحقق في غيرهما فالدليل عليه وهو قوله اذ في كل مرتبة الى تمام لكن
هذا لا يدل على اصل المدعى وهو الاختلاف بين الاشد والاضعف والازيد والانقص
بالمهية لجواز ان يكونا كثيرين من اشخاص نوع واحد مقتضيا لتلك المرتبة وان اراد انه لو كان
الاختلاف ليس مستندا بالتشخص بل بفصول منوعة فالدليل المذكور لا يدل عليه **قوله**
في الحاشية ومما يتجلى ذلك اقول هو مثل اخضر اما اوكالون للخضرة تقول العرف كالبياض
الذي لا يتوقف شيئا من المتوسطات نوعا والاتفاق النوعي انما يتحقق بين المتوسطات واما
ثانيا فلجواز ان يكون مراتب البياض قابلا للقسمة الغير المتناهية ولا يبلغ شيء من تلك المراتب
الى السواد العرفي بعض الطرفين لكن لا يخفى انه يلزم البيان الذي ذكره اتحاد الساذج العرتب
من الطرفين اياه اراد بالبياض اقوى بالسواد القريب من الطرف كانه سلم بصرف المهية
وهو بعينه مما لا يقبله صاحب الحس العيان **قوله** ولذلك ليس طبيعة الضعف كذلك
اقول هذا مقول قول الشيخ ولعل التضعف والاشتداد هيهنا مما احتاجه الى فهمهما اذ تقرر
في موضعه انهما من خواص الكيف ولعل ادراجه بينهما وفي الزيادة والنقصان وفي قوله انما
كيلان في صنفي الكم وانواعه وقوله من اخرى مشاركة لهما انبانا على ان النسبتين للمشاركة
الجنسية فلا يقال ان الخط ازيد من السطح او انقص ولو قال بدل قوله فلا ثلثة اشد ثلثية
من ثلثة فلا يقال اربعة اشد عددية من ثلثة لكان اظهر لان المثال الاول لا يحتمل النزاع وفي
قوله والاشد والازيد الذي يمنع كونه في الكمية اشارة الى الزيادة التي تعرض لنفس
الخط كالذراع بين بالقياس الى ذراع واحد فان نفس احد الخطين ازيد من نفس الخط الاخر
باعتبار امر يكون ما فيه التفاوت كما قرر بعد ان الاشد والاضعف الذي يمنع الاخير
والانقص في المرتبة الخطية لانه لا يمكن الاشارة في الخط الطويل الى مثل الخط الذي في القصير
زيادة وان صدقهما عليهما على السوية يمكن الاشارة الى مثل الخط الذي في الخط القصير
في الطويل وكونه على حدة او زيد طولا اضافيا في المعنى الاصلي فليس فيه الاختلاف بل ماله الاختلاف
وان كان النظر الى ما يشعر بالاول فتامل جدا كيف هو ليس بمشترك بالمعنى ان الطول الاضافي

الزمن اي كونه على هذا الحد منشأ للاختلاف بالزيادة وعلى ان يكون المعروض نفس
الخط الذي طوله ذراعان فصاعدا ولا يمشابه ذلك سائر الكيفيات كالسواد والحرارة
وغيره لكن فان السواد قد يكون حقيقيا والاختلاف فيه وقد يكون اضافيا كما يقال في
الزنج اسود بالنسبة الى الهندي والسواد المصري بعينه فان قلت يتعلق بالمقام الاول
قوله لو فرق بين الزيادة والنقصان في الاعداد وبينهما في المقادير اقول هذا بحث
وهو ان النقض يتخلف عند قوله والثاني ان الاشد والاضعف يختلف بالمهية في بعضها
لوجد قوله والازيد والانقص في بعضها لا يوجد في النسخ التي لم يوجد فيها لم يرد
النقض حتى يحتاج الى النقض وعلى النسخ التي وجد فيها تلك الزيادة كيف يمكن النقض
بان الاختلاف بالزيادة والنقصان لا يوجب الاختلاف بالمهية والتحقيق انه على النسخ
يتحقق فيها تلك الزيادة يكون النقض نقضا للدليل الكلي ويكون الجواب بالتخصيص يخصص سائر
العموم وعلى النسخ التي لم يوجد فيها تلك الزيادة يكون النقض نقضا للدليل والجواب بمنع جريان
الدليل وظاهر ان المنع انما يتوجه على الحكم بان الاختلاف بين المقادير باعتبار امر زائد
داخل دون امر عرضي خارج والتنبيه المذكور سواء جعل مبنيا على اصل الدعوى وهو
ان الاشد والاضعف يختلفان نوعا على ما هو الظاهر وعلى الشق الاخير وهو ان يكونا
بامر داخل دون امر عرضي فيكون الاختلاف بحسب الذات او يكون بحسب الضعف فيه ادعى
الفرق من التنبيه بانه لا يجري في المقادير لكنه لا يجري في الاعداد ايضا اذ ليس في النزاع
الخط الذي طوله الف ذراع مثلا متحد كل بالمهية مع الخط الذي كان نحو شبر مثلا وكذا لا يلزم
كون الف متحدا مع الاثنين بالمهية انقباض للعقل بخلاف السواد الفكه والبياض القوي
بل ولا ان يجعل الدليل المذكور مختصا بالاشد والاضعف ويجعل الدليل على ان الازيد ولا
نقص في العدد مختلفان نوعا على ما هو المشهور ويجي في المتن ان كل مرتبة من مراتب العدد يختص
باثار ولوازم فان قلت لعل تلك اللوازم لوازم الصنف في النوع قلت تلك اللوازم
اما مستندة الى المهية النوعية البسيطة او الفصول المنوعة وهو المدعى اما مستندة
الى لوازم اخرى وننقل الكلام اليها الا ان ينتهي الى المهية او الفصول واما الى عوارض مفارقة
دفعا للتسلسل فتقدم

فيلزم ان تكون تلك اللوازم ايضا متغايرة فتامل ثم على هذا قد يكون الاختلاف بالزيادة و
النقصان مستندا الى التشخصات لا الى الفصول المنوعة و قد يكون مستندا الى الفصول المنوعة
كالاختلاف بالشدة والضعف ويوئيد الجواب الاول وهو التزام ان الحاصلين بالزيادة
والنقصان مطلقا كالذراع والذراعين من الخط مختلفان بالماهية انه لو كان الخط الزايد والناقص
متخالفين بالماهية فيكون الخط نوعا حقيقيا لهما ويكون الفصل جنسا قريبا للخط والسطح
والجسم التعليمي فينبغي ان يصح ان يقال هذا السطح ازيد من ذاك الخط مثلا اذ يكفي لصحة
بين امرين اشتراكهما في الجنس القريب كما يصح ان يقال الاربعة ازيد من الثلثة وسواد
الفحم اشد من سواد الهند الى غير ذلك **قوله** فانه لو نزع على هذا الحد او على حد اخر الى الاول
لا يقال لكون الزيادة والنقصان عارضين تابعا للعارض اخر هو الخط لا اصالة لا ينتفي ان يقع
الزيادة والنقصان في نفس الماهية لان هذا الكلام على السند بطريق المنع **قال الشارح**
وجود خاص لكل موجود اقول فيه بحث اذ عند المحققين ليس للوجود فرد وراء الحصة الداخلة
المهيات كيف اثباته مما يستلزم ما يمكن ان يحمل عليه قول الش واثبات انه في الوجود في الخارج وكلما
هذا الايرد عليه ما اورده الشارح بالجواب انه سيصرح المص بهذا حيث قال ويقال على عوا
رضها بالتشكيك ولما انه لم يثبت كون المشكك عرضيا فلا يضر هذا القائل الا ان يقال
كلامهم على وجه يوافق اصولهم و هذا لما اثبته المحققون و منهم المص لكن حمل كلام الش عليه
لا يلائم ما ذكره بعده بقوله وايضا و الاولى ان يحمل هذا الكلام منه على انه موكد للاول
الاول بان كون الوجود الخاص زائدا لا يصلح ان يصير دعوى لهم كيف واثبات ان في الو
جودات وجودا خاصا غير الحصص زائدا على المهية مما لا يمكن فكيف يتبع لانهم لا يدعون ما لا
يمكن اثباته وح لا يظهر ما بعده عليه **قال الشارح** اما في الخارج فظاهر اقول قيل الاولى
ان تعقل المهية مع الغفلة عن كل من قسمي الوجود لا يدل على ان الوجود المطلق زائد اذ يمكن
ان يكون كل من القسمين زائدا بدون المطلق ويمكن ان يجاب بان المراد من حقيقة الوجود المطلق
للمهيات نفي كونه عين حقيقة تلك المهيات اذ نفي كونه عين تلك المهيات بحسب المفهوم
حتى لا يكون بينهما مغايرة بحسب العموم والخصوص بديهة لا يحتاج الى التنبيه بضرورة تغا

تغاير تلك المفهومات وح نقول لو كان الوجود عين المهية حقيقة كالانسان مثلا او جزء
حقيقتها لكان نحو حقيقته عين تلك المهية او جزءا لها فاذا ثبت زيادة جميع افراد الوجود
اي ما يصدق عليها الوجود ثبت زيادته ايضا والا لما ان نعقل المهية ونغفل عن كل
فرد من افراد الوجود مطلقا و لذا الذهني وليس الا هما فوجودهما حتى يقال لا يلزم من هذا
المذهب زيادة جميع افراده حتى يلزم زيادة جميع افراد الوجود المطلق الشامل لهما
به يثبت زيادة المطلق نعم يتوهم انه لا حاجة في اثبات زيادة المطلق الى اثبات زيادة
افراده اذ ما يثبت من زيادة افراده يدل على زيادة المطلق ويجاب بان زيادة الافراد
مستلزم لزيادة المطلق من غير عكس وهو ظ فاختار هذا الطريق ليكون افيد واكمل
قوله انت خبير بان حمل التعقل اه اقول في تعسف ما اولا فلان هذا الحمل اي حمل التعقل
على التصديق انما يكون لو كان متعلق التعقل قضية او معنى قضية اما اذا جعل متعلقه
المفرد فلا واما ثانيا فلان تخصيص محل التعقل في جانب المهية بالتصور وفي جانب الوجود
بالتصديق لا يفهم من اللفظ واما ثالثا فلان التصديق انما يتعلق بالنسبة والنسبة متعلقة
بالطرفين اي المهية والوجود فتخصيصه بالوجود تعسف لا ان يقال النسبة وان كانت
متعلقة بالطرفين الا ان لها زيادة اختصاص بالمحمول لانه يقال نسبة المحمول الى الموضوع
لهذا قيل ان النسبة التي هي جزء القضية هي المحمولية واما رابعا فلان الظ من كلام المص انفكاك
كل من تعقل المهية والوجود اي التصديق بثبوته للمهية عن الاخر مع انه لا يتصور انفكاك
تصور المهية عن التصديق بثبوت الوجود لها **قوله** ناظر الى جواب هذا السؤال قد نقل من
الش حاشية في هذا المقام وهي قوله وما ينقل عن هذا القائل في حواشي كتابه من ان قول الش
ان يستحيل الشك في اتصاف الشي بمقوم صريح في انه اي المص انما نتصور المهية ونشك في
وجودها مردود بان مراد الش ليس ان هذا مدلول كلام المص بل انما اورد الش لاثبات
المغايرة التي ادعاها المص انتهى و لا يخفى ان ما ذكره رحمه مدفوع بما نقل وقيل في
الجواب عنه وجهان احدهما ان المغايرة المرادة هو مجرد الانفكاك في التعقل ولا شك ان
وجود الشك لا يدل على مطلق الانفكاك الذي هو عدم الاستلزام بل يدل على الى انتفاء الاستلزام

الشيء لنفسه او جزئه فبالحيثية يدل على الوجوه العينية والخارجية وهو عين الماهية لا المغ
المغايرة له وثانيهما ان هذا القائل نقل اعتراضا بقوله اعترض على هذا الوجه
بانه يحصل لنا تصور الماهية ولا نصدق بوجودها فالماهية معلومة اي متصورة والوجود
ليس بمعلوم اي بتصديق فلا يتحد الوسط واجيب بان مراده كذا الخ ولم يلتفت الى ان هذا
ليس دليلا على اصل المطلب بل على المقدمة فانه غير حاسم لمادة الشبهة لان الشبهة هي عدم
اتحاد الوسط فلا فرق في هذا المعنى بين ما كان دليلا على المطلب او على المقدمة والمناسب في
الجواب ما اختاره من تحصيل الوسط ليس كذلك حتى يلزم عدم اتحاد الوسط بل مراده كذا فيسقط
الاعتراض انتهى ولا يذهب عليك ان ايراد الشارح على الحشية العلامة ههنا هو لم يدل كلام الشارح
على ان مراد المص بالدليل ما ذكره بل يصير بناء على انه يحمل كلامه حيثما اراد به كلام من
الشارح ايضا على هذا المعنى كما صرح به في حاشية الشرح على ما نقلناه وظن ان شيئا من
جميعا لا يدل على ان كلام الشارح يدل على ان مراد المص ما ذكره ان هذا الدليل
في الشرح في اثبات المقدمة التي ادعاها المص على وجه يدل على اصل المطلب وانه لم
الى تلك الدلالة بل نظر الى اصل الدليل والغرض دفع الاعتراض عنه سواء جرى في اصل
المطلب او على المقدمة المورودة لاثباته ومما نقل الشارح عنه في حواشي كتاب جرح ان مراده
فتدبر هذا واعلم ان الشرح الذي وصل الينا من حاشية السيد وقعت
فيما عبارة حاشية الكافية هكذا قوله كما يفهم من انه يستحيل ان يكون انصاف الشيء بمفهوم
ولا يخفى ان هذه العبارة لا تدل على ان كلام الشارح يدل على ان مراد المص ما ذكره بل يمكن حملها
على ان ما هو مراد المص مفهوم من الشرح ايضا قوله كما يفهم من الشرح ايضا لا ينافي عن حمل
هذا المعنى لا انه يقول مراده كذا كما يفهم من الشرح بل ان مراده كما فهم من الشرح كذا فتح لا يرد
عليه ما اورده الشارح انه لا يخفى على من نظر في جواب السؤال انه انما ذكره السيد لبيان مراد المص
من الشرح ايضا وهذا مراده رحمه الله قوله لانه قال هذا الدليل الخ ههنا احتمالات اربعة
الاول انه لو تم في الوجود المطلق لدل على زيادة الوجود الخاص والثاني انه لو تم في الوجود مطلقا
لدل في الجملة على زيادة الخاص والثالث انه لو تم في الخاص لدل على زيادة الخاص والرابع انه

انه لو تم في المطلق والخاص لدل على زيادة الخاص ولا يخفى على المنصف ان الكلام
الاول بين بحيث كالاول وعلى الاخيرين يصير لغوا محضا هذا او توجيه قوله يتناول في
بعض النسخ ان كلمة ثم مقدرة كما سبق وكما سبق قوله لو تم لدل على زيادة الوجود الخاص
فاذا حمل كلام الشارح على التحقيق وتصحيح كلام السيد وتقريره يصير هكذا لو تم لدل بعد
ان يتم المقدمتان وهذا مشعر بانه بعد تمامه يتوقف على المقدمتين هذا
ثم معنى كلام الشارح بعد ان يتم المقدمتان انه تمامه في الوجود الخاص يتوقف على مقدمتين
لم يمكن اثباتهما اجلاء وتمامه في الوجود المطلق فانه يتوقف على نظير تينك المقدمتين لكن
يسهل اثباتهما اذ قد ثبت ان ههنا وجودا مشتركا وقد عرفت انه بديهي ثم لا يخفى
ان اثبات المقدمة الاولى في الوجود الخاص ظاهر من ان الوجود المطلق مشكك على الذاتي
غير مشكك وهذا لما تقرر عندهم وتوافق عليه كثير من الحكماء ولعل ذلك منها
واما المقدمة الثانية فقوله سيصرح الشارح بان هذا الدليل انما يتم في الوجود المطلق
اذ ان تصور الماهية بالكنه واذا كان الوجود الخاص نفس الماهية او جزءها كان متعقلا
بالكنه ايضا اما على الاول فظ واما على الثاني فلانا نتحقق ان تصور الشيء بالكنه يتوقف
على تصور جميع الاجزاء له بالكنه فلا يكفي تصور الاجزاء الاولية بالكنه الا ان يقال يجوز ان
ان يكون الوجود الخاص متصورا بالكنه ولكن لا نعلم انه كنهه كما نعرف الشيء بالتصور
بالكنه التصور بالكنه مع العلم بانه كنهه فليتامل قوله فربما يكون معلوما بكنهه
عند تصور شيء ولا نعلم انه معلوم بالكنه كما اذا تصورنا الحيوان الناطق قوله على
هذا فيه انه انما يكون موجها لو كان المفهوم من كلام الشارح انه على تقدير ان يكون معلوما
بالكنه لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه ولا نعلم انه معلوم بالكنه وليس كذلك بل المفهوم
منه انه على هذا التقدير لا يجوز ان يكون معلوما بالكنه لا نعلم انه هو قوله فانا
نتعقله بيني اولا انه يجوز ان يكون كنه الشيء معلوما ولا يعلم انه هو الذي كان
كنهه معلوما كما في مثال آ فانه بمنزلة الماهية ولذا عبر عنه بلفظ الماهية وبينهما
بمنزلة الوجود فمثال آ مثال الجزم كونه كنه الشيء معلوما ولا يعلم انه معلوم بالكنه ثم

بعد تمهيد تلك المقدمة قال وعلى هذا فلا نعلم ان كنه الانسان غير معلوم لنا وتقريره
انه اذا حصل في ذهننا من لفظ الانسان الذي بمنزلة الوجود ما هو كنهه في الواقع حصل
كنه الباء الذي بمنزلة المبتهج وان علمنا ان الحاصل من لفظ الباء غير ما هو الحاصل من لفظ الا
نسان لكن لا يمكننا ان نحكم بالمغايرة بين كنه الانسان وكنه الباء الا انا لا نعلم ان ما حصل
هو كنه الانسان نعم يتحقق المغايرة بين كنه الباء وما حصل من لفظ الانسان وما لم يحصل
العلم بان ما حصل كنه الانسان لم يحصل العلم بمغايرة الكنهين واورد بالوجه الذي يمتاز به
عما عداه في التعقل ان يكون مخصصا في العقل بحيث لا يجوز العقل غيره وينتقل منه الى نفس
ذلك الشيء والادراك فيه من حيث انه هنا راجع الى انه يكون الوجود متعقلا بالكنه والفرق
بان تصور الكنه يحصل ذلك الوجه في الثاني دون الاول ليس بمعتمد به اذ المقصود تصور
الكنه سواء حصل بها الوجه او بغيره الا ان يقال لا يحصل معرفة الكنه من الوجه لما تقرر ان
المعرف لكنه الشيء انما هو الحد التام المركب من الذاتيات لان هذا الكلام لا يتم
بل ينبغي ثم لا يخفى ان هذا القول لا يبعد عن تصور الكنه من حيث انه كنهه اي مع التصديق
بانه كنهه والتعسف من حيث ان الوجه المنافي عرضهم انما يتبادر ما يمتاز به الشيء في الواقع
عما عداه ومختصا به في نفس الامر قوله لا يقال على تقدير ان لا يكون معلوما اي على ما
هو المفروض كيف يجوز ان يكون معلوما لانا نقول المفروض ان لا يكون معلوما بالكنه وبالوجه
المنافي وقوله يجوز ان يكون معلوما لا يقتضي خصوص هذين النوعين من العلم بل المراد مطلق العلم
في الجملة الثاني نقول لبناء الكلام على ان الماهية متعقلة بالكنه وكان الحاصل انا نتصور المبتهج
ونغفل عن تصور الوجود بالكنه وصار حاصل الايراد انه لم لا يجوز ان يكون الوجود متصورا
بالكنه ولم يعلم انه متصور بالكنه بناء على ان الكلام في تصور الوجود بالكنه وعلى هذا ظهر ان ايراده
الشيء بعد الجواز ان يكون معلوما العلم بالكنه فلو لم يحمل الجواز على العقل لم يلزم التناقض
نعم يمكن دفع التناقض بوجه آخر بعد حمل الجواز على الواقع بان المراد العلم بالكنه على
العلم بالكنه من حيث انه كنهه اي التصور بالكنه مع التصديق بانه كنهه والنفي انما يتعلق
بالمجموع باعتبار الجزء الثاني والاثبات بالجزء الاول فلا تناقض قال الشارح لم يوجد لكن

مما لم اصل الاولى ان يقال الوجود لم يكن زائدا على الماهية لم يكن تلك الماهية ممكنة و
ما ذكره مفيد عليه انه انما يفيد الزيادة على الماهية في الذات على جميع التقادير بل انما يفيد ان بعض
المفهومات يحمل على نفسها بالحمل المتعارف مثل قولنا الكلي كلي والمفهوم مفهوم والشيء
على تحقق المساواة بين حمل الذات والذاتي على الماهية وحمل نقيضها عليها بالحمل
واما ان حمل الشيء على نفسه بالحمل المتعارف لا يساوي حمل نقيضه عليه بذلك الحمل فذلك
غير مسلم وح تقول لعل الامكان هو كيفية ذلك الحمل قلنا النزاع بين الفريقين في
عينية الوجود وعدمه يرجع الى ان موجودية الماهية هل هي بنفسها او انما هو
الوجود لها ومعلوم ان الامكان والوجوب والامتناع انما هي في حمل ما كان الموجود
به انا نقول هنا ان امكان الموجودية بعينية الوجود كما هو رأي الخصم كان الامكان
كيفية تلك النسبة فيلزم ان يكون حمل الوجود على الماهية باعتبار العينية مع ان الحمل
نقيضه عليها بهذا الاعتبار وقد سلمت استحالته واما الحمل المتعارف وهو الحمل
العرضي فخارج عن محل النزاع ولا يكون الامكان كيفية لنسبته الى الماهية فتأمل لا يقال
بعض المفهومات قد يحمل نقيضها عليها كاللامفهوم والجزئي ومعلوم انهما يحملان على
انفسهما بالضرورة فلم لا يجوز تساوي الحملين لانا نقول ذلك انما يتصور في الاتحاد في
الحمل فان اللامفهوم مفهوم والجزئي كلي بالحمل المتعارف واللامفهوم لا مفهوم والجزئي
جزئي بالحمل الغير المتعارف ومما يخفى فيه لا يتعلق الحمل ببنيته فمرجعه ان حمل الوجود
على الماهية ليس الحملان واحدا متعاكسا اولا ان الامكان في اي الحملين المتناقضين
فلا بد من اتحاد الحملين والا لم يتناقضا كما لا يخفى على المنصف وايضا حمل المفهوم
اللامفهوم والكلي على الجزئي لا يساوي حمل اللامفهوم على اللامفهوم والجزئي على الجزئي
وهو ظ قال الشارح او جزئها وح لم يتوقف حملها على المبتهج يمكن ان يجعل كلامه
فاسدا لحمل والاتصاف الواقع بعد الدليل الدال على زيادة الوجود على الماهية واما الثاني
فظ واما الاول فلان المراد ان يكون الحمل مفيدا انه لا يكون بديهيا اوليا وظ ان الذات
والذاتي بين الثبوت للماهيات فانه اي ثم لا يخفى ان هذا الدليل ودليل انفكاك التعقل

على التقريرين كما يتوقف على كون الماهية متعقلة بكنهها يتوقف على كون الوجود متعقلا
بكنهه اذ تصور الذاتي بالوجه ربما ينفك عن تصور الذاتي بالكنه ويكون انتسابه اليها
مشكوكا فيه ويحتاج الى الاستدلال وهو ظاهر ولم يتعرض له لما سبق ان الذاتي لا يحتاج في
من الوجود وقوله فضلا عن انتسابه متعلق بالتقرير الثاني للدليل انما كان التعقل
هذا الدليل وفيه مناقشة وهي ان الكلام انما يصح لو ادعى المستدل ان تصور الماهية
مستلزم للتصديق بثبوت الوجود للماهية على تقدير كون الوجود ذاتيا لها ولم يدع
المستدل بل ما ادعاه هو انه لو كان الوجود ذاتيا للماهية فاذا تصورنا الماهية تصورنا
الوجود وتصورنا النسبة بينهما فلا نشك فيها ولا نحتاج الى الاستدلال على ان
يقال هذا بناء على ما قيل انه من خواص الذاتي انه تصور الماهية مستلزم للتصديق
بثبوته لها بناء على ان الذاتي بمعنى البين بالمعنى الاخص هذا المعنى لبطلانه العموم
والخصوص بين المعنيين على ما قيل ... للدليل يكون هذا الثبوت
... لكن ... بالنفس ... النفس به لا ما صدق هو عليه
والشاهد به ... ما صح برهن الحاشية ملاحظة الوجه الكلي ينطبق عليه ... لا يلزم
التوجه والالتفات حقيقة الى ما هو مجهول مطلق حقيقة بل كان ... ما صدق هو عليه
ومعلومية بالعرض على سبيل التبعية لكن الالتفات والتوجه اليه انما هو بالعرض
وتوضيحه انه كان ما صدق عليه الوجه ... الخارج على وجهين احدهما على نحو ...
ذلك الوجه بالعرض ويصح ان ينتزع عنه كما ان زيد ضاحك وثانيهما على وجه لا يتحد
ولا يصح انتزاعه عنه كما اذا لم يكن زيد ضاحكا لكن ذلك الوجه العرضي قد يحصل في الذهن
على وجه يتحد مع ما صدق هو عليه بالعرض وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية
الحقيقية ... بانطباق الوجه على ما صدق هو عليه وقد يحصل في
على نحو لا يتحد معه اصلا وهو بهذا الاعتبار يصير موضوعا للقضية الطبيعية وهو له
بمعنى الانطباق ويتفرع على الخلاف في ان الفرق بين التصور بالوجه وتصور الوجه
بالذات كما هو راي جمهور المتاخرين او بالاعتبار كما هو راي الاستاد تبعا للسيد ...

امور منها ان الحكم في القضايا المحصورة والمهملة على هذا الراي على المفهوم لكن ...
وجه يسري الحكم عليه الى الافراد اي بان يكون وجود الوجه في الذهن على وجه يتحد
مع تلك الافراد بالعرض وعلى الراي الاول على الافراد لانها المعلومة والمتصورة
بالذات على هذا الراي ومنها ان التعريفات الرسمية على الراي الثاني ليست
معرفات حقيقة للمعرف بخلاف الراي الاول ومنها انه في صورة التحديد لا بد في
قبل التحديد معرفة المعرف بالوجه العرضي لا بالجنس وحده ولا بالفصل وحده
لانه يلزم طلب المجهول المطلق حقيقة بل لا بد من تصوره قبله بالاجمال ويطلب
له تفصيله الذي يصير التصور بالتفصيل وسيلة الى الحصول المتصور بالاجمال كما هو
المشهور وعلى هذا الراي يتحد العلم مع المعلوم بالذات ايا كان على الراي الاول
ومما ينبغي ان يعلم في هذا المقام ان تصور الشيء بجزئه مثل التصور بالعرضي ليس
تصورا له حقيقة لان الكل لا يتحد مع الجزء وجودا ... على ما اختاره
ان اتحاد الذاتيات ... عليها بالذات واتحاد العرضيات معها بالعرض نسلم
على هذا ان يكون اتحاد الحيوان مع الانسان وحمله عليه بالذات واتحاد الحيوان مع ...
بالعرض لا بالذات ... اتحاد الحيوان مع الناطق يكون بالعرض هو ظاهر
بالذات ... كل منهما مع الذات بالذات ... ان يقال الحيوان الذي يتحد
مع الانسان انما هو الحيوان بشرط الناطق وهو عين الانسان والحيوان لا بشرط شيء
انما يحمل عليه في ضمنه باعتبار نوع اتحاده معه وكذا الناطق المحمول عليه انما هو الناطق
بشرط الحيوان وهو عين الانسان واتحاد الانسان مع الحيوان بشرط الناطق مع
الناطق بشرط ... الحيوان ... بما قررنا ... الاشكال ...
... اتحاد العرضي مع الذات بالعرض ...
وجعلا واتحاد ... النوع مع الذاتي ليس ... هذا السبيل ...

حيث الجعل بل بحسب الذات نفسها عند بعضهم والسر في ذلك ان الذاتيات وان كانت موجودة
بوجود حقيقة لا مجازا لكن ذلك الوجود انما هو للذات اصالة وثبوته للذاتي انما هو بسبب
اتحاده مع الذات فالحيوان انما يكون موجودا بوجود الانسان بسبب اتحاده معه فاللازم
على هذا انه لو وجد شيء في الخارج يكون الحيوان تمام ماهيته فيكون موجودا اصالة ويكون
الانسان اصالة كما عليه كان الانسان موجودا بوجوده بالعرض لهذا المكان الذاتي
موجودا في الذهن اصالة واستقلالا لان الذات موجودة فيه بوجوده بالعرض و
اما اذا كان الذاتي لا يوجد الا بوجود يكون للذات اصالة واستقلالا لا يكيف يعقل ان
يكون الذات موجودة بوجوده بالعرض وهذا وان كان بخلاف ظاهر كلام الشيخ مما نقله
عن الشيخ من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المأخوذة بشرط شيء تقدم البسيط
على المركب لكنه يوافق ما هو المشهور من ان الاجزاء متاصلة في الوجود دون الطبائع
ثم لا يذهب عليك ان ايراده يرجع الى ان الشيء لا يتوقف على ما اجيب من ان تصور الشيء با
لوجه كان المتصور بوجه حقيقة فهو الوجه اذ عند تصور الاجزاء بالوجوه العرضية كانت
الماهية متصورة بالوجه العرضي ايضا ونتصورها ليس الا تصور تلك الاجزاء فلا يكون
الماهية متصورة بالكنه نعم على التحقيق الذي اخترنا لم يكن الماهية متصورة حقيقة وعلى
المشهور لم يكن متصورة بكنه الحقيقة بل بالوجه العارض فتامل ثم لما كان اذا اطلق
الوجه مقابل الكنه عرفا فهم انما يتبادر منه ما عدا الكنه والمتصور على الاجمال تصور بالكنه
حمل التصور بالوجه في كلام الشيخ على تصور الشيء حقيقة على سبيل الاجمال الغير الملتفت اليه
وجعل هذا وجها اخر قوله اذ صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان اقول وجه صحة
التعليل انه بنى الكلام على ان المستدل اخذ في دليله صدق قولنا السواد ليس بموجود
فما ذكره في جواب صاحب الدليل بقوله لم يكن حكما باجتماع النقيضين اراد به حكما صا
دقا مطابقا للواقع حتى يلزم اجتماع النقيضين في الواقع وح يصح التعليل بقوله اذ صدق
السالبة لا يقتضي صدق العنوان بل لا يحصل قضية موجبة صادقة حتى يكون السلب نقيضها
والحاصل ان المستدل استدل بصدق السواد ليس بموجود على نفي العينية وقال لو كان

لو كان عينا الكاذبة في هذه القضية الصادقة في الواقع الحكم بالنقيضين حكما صادقا
اي حاكين عن حكم ايجابي وحكم نقيضه وليس المراد الحكمين بالفعل فانه ليس في عقد الوضع
حكم بالفعل بل الاعم ويلزم منه اجتماع النقيضين فقال في الجواب انما يلزم لو استلزم صدق
السالبة صدق العنوان ولكن صدق السالبة لا يقتضي صدق العنوان فلا يحصل حكم ايجابي
مطابق للواقع قيل عليه ليس المراد اثبات لزوم اجتماع النقيضين في الواقع حتى
يقدح فيه كذب احدهما بل المراد ان قولنا السواد ليس بموجود ليس حكما بالنقيضين
ولو كان الوجود عين السواد لزم ذلك اما على تقدير كون القضية معدولة فظاهر واما
على تقدير كونها سالبة فباعتبار عقد الوضع فانه ايجابي فيكون مناقضا للعقد الحملي
الذي هو السلب والحاصل ان عقد الوضع من حيث انه ايجابي نقيض لعقد الحمل من حيث
انه سلبي والمراد بالحكم باجتماع النقيضين اي الحكم بالنقيضين الجمع بينهما في وجود ذلك
والمناقشة في العبارة بعد ظهور المراد ليس من داب المحصلين بما قررنا يندفع
اعتراض اخر وهو ان صدق العنوان على ذات الموضوع اما بحسب الامكان او بالفعل فيكون
معنى الموجبة الحاصلة من العنوان هو ان السواد سواد بالفعل او بالامكان ومعنى
السالبة السواد ليس بسواد بالفعل او بالامكان ولا شك في عدم التنافي اذ قد عرفت
ان المراد بالتناقض بين عقد الوضع والحمل ليس الا مجرد كون الاول ايجابيا والثاني
سلبيا من غير نظر الى اعتبار الجهة فيهما على انه يمكن اخذ العقد بالبتة دائما وقد
منع صدقهما على هذا التقدير فصار حاصل الدليل انا نعلم بديهة ان عقد الوضع
ليس ايجابا بالعقد الحملي في قولنا السواد ليس بموجود على تقدير العينية يكون كذلك
انتهى ويمكن ان يقال لو قرر الدليل هكذا ولم يعتبر فيه صدق المتناقضين كلاهما
التقدير الثاني يكون قولكم انا نعلم انهما ليسا نقيضين ليس اظهر من قولكم انا نعلم
غير الماهية بل هذا اجلى منه اذ عدم التناقض بينهما من جهة عدم اتحاد المحمول فيهما
كيف من يقول بان الوجود عين السواد لا يسلم التفاوت والتغاير بحسب المفهوم فقط
كيف يسلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس عين قولنا السواد ليس بسواد وفي الاول

لانا نقض في الثاني تناقض لا يقول باتحادهما مفهوما وحكما ولا يذهب عليك ان ما نقلنا
انه يندفع به ما قرر لا يندفع به كما لا يخفى ولاجل هذا حط رحمه الله على ما نقله ولم يحمل على ما
حمله ذلك القائل وتمسك بحديث الصدق ولعل الشارح لاجله يرد والايراد على
هذا الوجه ذكر الوجه الثاني وقال الظاهر ان التناقض المصطلح الخ قوله وانما يكون
عين قولنا السواد ليس بموجود حين هو سواد وصدق ذلك محل الاحاجة في اثبات
المطلوب الى التزام صدق النقيضين بل يكفي ان يقال قضية صادقة في نفس الامر هي السواد
سواد حين هو السواد فلو كان الوجود عينا لكان قولنا السواد ليس بموجود حين هو
سواد نقيضا للقضية الصادقة لكنا نعلم بديهة ان تلك القضية ليست نقيضا له
ويرد عليه بعد ما سبق انه لو كان الدليل هكذا لكان حديث الصدق لغوا محضا
هذا فان قلت لما جعلت القضية الصادقة في نفس الامر هي قولنا السواد اخر ولم
يكون قولنا السواد ليس بسواد بالاطلاق العام منافيا لها تلك القضية الصادقة
انما تصدق ضرورية ذاتية والاطلاق العام المنافي لها ما هو بحسب الذات اي قولنا
السواد ليس بسواد في بعض اوقات وجود الذات وعلى تقدير العينية يرجع الى ما ذكرنا
وهو ان السواد ليس بسواد حين هو سواد وصدق ذلك محال بل الصادق هو الاطلاق
العام المنافي للدوام الذاتي واما ما يرد في الايراد وجهين لتعطل في جميع المشخص
مآل الاول عدم مراعاة اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض ومآل الثاني عدم اتحاد
الموضوع ثم انه بادر في الجواب لدفع السؤال الثاني بان فيما ذكرت اعترافا بما ادعينا
ثم اضرب عنه الى ما يندفع به الايرادان معا وبناؤه على ان هذا الذي ذكرته في اختلاف
الموضوع وعدم امكان مراعاة الجهة المعتبرة في التناقض انما هو على تقدير المغايرة
واما على تقدير العينية فلا يمكن انفكاك الوجود عن الماهية لان موجودية الماهية بنفسها
وكان مصداق الحمل نفس الذات فلا يتصور انفكاك الماهية عن نفسها ح بلا اثم الفرق
بين الازلية والذاتية وكذا نقيضاهما ولا يكون مصداق السلب الا نفس السلب المعلوم
اذ لا يتصور سواد معدوم كما لا يتصور لنفسه ليس بانتساب انما يكون النسبة في

وحينئذ تنتفي السواد
يعني الوجود

الى السواد الوجود فيتحد الموضوع قوله وهذا تبين ان سلب الشيء عن نفسه انما يحيل
على تقدير الاتحاد لانه قد عرفت لا يخفى ان الوجود اذا كان عين الماهية الممكنة يكون مفاد الفاعل
نفس تلك الماهية واثر الشيء لا يكون ذاته وح يمكن سلب الشيء عن نفسه بان لا يكون ذلك الشيء
مفاد الفاعل فعلى تقدير الاتحاد مطلقا سلب الشيء عن نفسه ليس بمستحيل نعم سلب
الشيء عن نفسه على تقدير العينية مح اذا لم يكن ذلك الشيء معلولا للغير كالواجب وفيه نظر
اذ قد تقرر عندهم وسيجيء ان مناط الواجبية هو عينية الوجود مع القيام بذاته احتراز
عن وجود الممكنات لقيامها بما فانا اذا كان الوجود عين الانسان وكان قائما بنفسه صار
واجبا لذاته فلا يجوز استناده الى علة ولهذا الكلام في الممكنات لا يقدح في المواد الحق
لزوم المحذور على تقدير العينية وصيرورة الممكن واجبا يجوز ان يريد على هذا البدء
فكانه باطلا لكن اثبات البرهان نفي عينية الوجود للماهية القائمة بنفسها الواجبة
بغيرها كالسواد هذا والاولى ان يقال النزاع انما هو في ان السواد هل هو موجود
بذاته او بغيره فاما اذا فرض انه موجود بذاته وان ذاته مصداق الحمل بلا حيثية كان
عليه ضروريا ولا يتصور السلب فتامل قوله وما قيل في الجواب كما ذكر السيد المحقق في حاشيته
وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون
هو هو فيه فذلك باطل لان مآل الحمل في سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج
عينه لم يخرج اصلا ولا يذهب عليك انه يمكن اختيار الشق الاول ونقول مراده ان صحة سلب
الشيء عن نفسه بناء على تحقق التلازم بينه وبين سلب الوجود فلو كان وجوده في الخارج
عينه على ما هو المفروض لم يتصور سلب الوجود ح حتى يتصور سلب الشيء عن نفسه
فان قلت يمكن اختيار الشق الثاني ويقال هذا الكلام على فرض الاتحاد بين الماهية و
الوجود على ما هو المفروض قلت هذا انما يلائم لو كان قول القائل ان سلب الشيء عن
نفسه بحسب الخارج على هذا التقدير وليس كذلك بل الظاهر من سوق كلامه انه بيان لكلام
على ما يطابق الواقع كما لا يخفى على من نظر واجاد نعم يمكن اختيار الشق الثاني بان
ان النسبة بين الشيء ونفسه مما لا يتصور ويقرر الدليل هكذا لا شك في تحقق نفسه

هي قولنا السواد ليس بموجود لان النسبة متصورة هاهنا كيف والامكان كيفية تلك

فاذا كان الوجود بمعنى السواد لزم تحقق نقيضي قولنا السواد ليس سوادا وهو تناقض

تصور النسبة بين الشيء ونفسه وان كان محالا في نفس الامر لكنها متحققة على التقدير

المفروض ولا يخفى لطف هذا الكلام ودقته قال الشارح واما عن الثالث

فبان يمنع قوله قيل يمكن تقرير الثالث هكذا انا نعلم انه ليس بين قولنا السواد سواد او

وبين قولنا السواد ليس بموجود تناقض وانت بما حققنا لك خبير بان نعم لا يخفى

ان الش لم يتعرض لقول المص والحاجة الى الاستدلال لانه خصه بنفي الجزئية وحمل الجزء

اشتمالا على الكل ضروري وهذا الكلام مشترك بين الاجزاء وغيرها قوله اقول لعل الكلام

من الوجود الموجود لما كان ايراد الش على الادلة الثلثة مبنيا على حمل الوجود على معناه

المتبادر اعني الوجود الموجود على طريقة الحكماء المشهورة فان اطلاق الوجود وارادة

الموجود شائع فيما بينهم ثم ذكر الشواهد الاربعة وقوله فان قلت يتعلق بالاخير

واعتراف الش بنوع قوله فانك اذا قلت الوجود موجود فقد نسبت الى الوجود مفهوم

الموجود وهاهنا بحث وهو ان الوجود المتنازع فيه ليس هو الوجود بالمعنى المصدري

الذي يعبر عنه في العربية بكون وفي الفارسية ببودن لكن نقول النزاع انما هو في الوجود

بمعنى مبدأ الاثار ومظهر الاحكام فانه لا شك ان النار مثلا يصدر عنها الاثار

ويظهر منها الاحكام فالنزاع في ان منشأ صدور تلك الاثار ومبدأ ظهور تلك

الاحكام هل هو امر زائد على مهية النار عارض لها ام هو عين مهيتها وايضا كون

الوجود عينا في الواجب اختاره السيد السند في توجيه كلام الحكماء حيث قالوا

بعينية الوجود في الواجب تعالى فكيف يذهب هاهنا وقد يقال في

توجيه كلامه ره وجهان احدهما انه قد تنبه لورود هذا الكلام وعدل عنه الى بحث

ما هو التحقيق اشار اليه بقوله والتحقيق لانه ما ذكره اولا ليس تحقيق بل هو كلام جدلي

وثانيهما ان عينية الوجود بهذا المعنى الذي قرره وهو ان ترتب الاثار بسبب نفس الذات

لا بسبب امر عارض للذات يرجع الى عينية الوجود بالمعنى الذي حققه فيما بعد بقوله

بقوله والتحقيق وقد صح بهذا المعنى ايضا عند قوله فيصح ان يقال انه تع موجود بوجود

المطلق ايضا بمعنى ان ما هو اثر افراده العارضة للمهيات يترتب عليه وح نقول وجه العدول

عن عينية الوجود الى عينية الموجود مع اشتراكهما في عدم الصحة بدون ارتكاب التجوز

على ما يحققه وصحتهما معه التنبيه على ان الامور العامة المشتقات في نظر العرف

المتقول وعامة ما هو المشهور من انه تع موجود اذ لا يقال في المشهور انه تع وجود

ولان عينية الموجود بهذا المعنى وهو ان حمل الموجود مثل حمل الذاتيات في ان مصداق

الحمل ليس قيام المبدأ بل نفس خصوصية الموضوع غير ما اختاره السيد السند في توجيه

كلام الحكماء على ما سيظهر هذا وبيان دفع ايراد الش على الوجوه الثلثة على هذا التحقيق

ان حاصل التحقيق يرجع الى ان النزاع في كون الموجود عينا في الواجب او لا الى ان حمل الموجود

عليه تع مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل ليس قيام مبدأ الاشتقاق بل خصوصية

ذات الموضوع او مثل حمل العرضيات التي مصداق الحمل فيها قيام المبدأ وكذا الحال في

النزاع في عينية الموجودات للمهيات وح نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثل حمل

حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات الموضوع كافيا في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه

واجبا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا نقول حمل الموجود عليه يكون

ضروريا مثل حمل السواد عليه لا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة

قولنا السواد سواد لان الموجود المحمول على السواد ح يكون بمعنى الوجود العام بنفسه

ومما قررنا اندفع ايراد اخر اورد على قوله ولا نعلم كيف لهما تعقلا بتوجيه كلام المحقق

الشريف قدس سره ويرد على قوله وفائدة الحمل ايضا انه لو تم الدليلان لزم مغايرة

الوجود لنفسه لان حمل الموجود على الوجود لما كان معركة للاراء فيصح محل الشك والتردد

ويكون مفيدا وذلك لما عرفت ان الدليلين انما افادا على ان الموجود على المهيات ليس

مثل حمل الذاتيات في ان مصداق الحمل نفس خصوصية الموضوع بل مثل حمل العرضيات

التي يكون مصداق الحمل فيها قيام المبدأ فاللازم ح كون حمل الموجود على الوجود هاهنا

القبيل اي مثل حمل العرضيات ويلزم منه ان الوجود كان موجودا بعروض وجود

والتحقيق فيه كما في سائر المفهومات العارضة لنفسها هاهنا ثم حق انه اشتهر عنهم
من ان ذات الواجب من الوجود المطلق وان الوجود الخاص عين في الواجب فيحو قولنا
وهذا الكلام منه مبني على ان مبدأ الآثار ليس مفهوم لفظ الوجود بل لازمه المساوي
لكيف لا وهذا المفهوم ليس معنونا مصدريا ولا حاصلا بالمصدر كما لا يخفى اذا لم
يكن الوجود الخاص عين الواجب فلا يكون الواجب فردا له حقيقة فلم يكن اطلاق الموجود
عليه ايضا حقيقيا اذا اريد بالموجود موجود يترتب عليه آثار الواجب واحكامه لان الموجود
ان كان بمعنى ما قام به الوجود قيامًا حقيقيًا على ما يتبادر من اللغة فظاهر لان الوجود الذي
يترتب عليه آثاره واحكامه ليس هو الوجود المطلق لاحصة القائمة به حقيقة بل نفسه
ولا يتصور القيام الحقيقي هاهنا على ما عرفت وان اريد ما قام به الوجود بالمعنى الاعم اي
ما قام به الوجود قياما حقيقيا او مجازيا بمعنى قيامه بالغير فلانه لما لم يكن ذاته فردا للوجود
المطلق فلم يصدق عليه انه عين الوجود القائم بالنفس واما حمل الموجود المشتق من الوجود
المطلق عليه فعلى سبيل الحقيقة **قال الشارح** لو كان زائدا على الماهية لكانت صفة
قائمة بها فان قلت سيجيء في كلام الاستاد ان ذوق المتألهين ان الوجود معنى شخصي قائم
بنفسه يكون عين الواجب وموجوديته باعتبار انه عين الوجود القائم بالنفس وموجودية
سائر الموجودات بعلاقة تكون بين الوجود وبينها سوى القيام الا ان حقيقة تلك العلاقة
غير معلومة لنا وايضا يقال في اللغة ماء مشمس وزيد متمول لا غير ذلك قلت لعل هذا
الدليل مع هؤلاء القائلين بان موجودية الماهية لقيام الوجود وعرضه على انه لا يبعد
نع اصل الدليل بهذا المنع اذ على تقدير القول بالعلاقة نتردد ونقول الوجود اما علاقته
بالماهية الموجودة او المعدومة الى آخر ما قرر **قال الشارح** غاية ما لزم الدليل انه يلزم
تقدم الماهية على الوجود بالذات قوله اراد بالوجود الوجود الخارجي لانه لم يقل الا
وايضا لو كان الكلام في الوجود المطلق ومطلق الوجود كيف يصح قول الشارح لو كان عرضا
في الخارج يلزم ان لا يكون معروض الوجود الماهية من حيث هي بناء على ان ثبوت الشيء فرع
ثبوت المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا لانه لو كان عرضا فهذا الذ

الذهن واذا تقرر ان كلامنا في الوجود الخارجي فتقدم الماهية على الوجود بالذات لا يقتضي
تقدم الماهية من حيث اعتبار الوجود معها اصلا لا خارجا ولا ذهنا كيف وهذا خلاف المقدمة
المشهورة التي ذكرها كما اشرنا اليه فلا يرد في هذا المقام ان تقدم الماهية بالذات على
الوجود لا يدخل في شيء من التقدمات اذ لا مجال هاهنا الا للتقدم بالطبع وما فيه التقدم
في الوجود على ما يجيء وصرح به الشيخ نعم يتوجه ان يقال الماهية المعروضة لما تقدمت
بحسب الذات كما اعترفت في هذه المرتبة التي لها تقدم على الوجود بحسبها يلزم ان لا تكون
موجودة ولا معدومة في الخارج فيلزم ارتفاع الوجود الخارجي والعدم الخارجي في هذه
المرتبة وهل هذا الا ارتفاع النقيضين وح يحتاج الى ما حققه الاستاد من جواز ارتفاع
النقيضين بحسب المرتبة على ما سيجيء مفصلا **قوله** ضرورة انه ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج
لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع الوصف
ولا يتوهمن من ظاهر هذه العبارة ان وجود الموصوف مقدم على الاتصاف مطلقا سواء كان
من قبيل الانضمام او الانتزاع اذ تقدمه وسيجيء انه لم يقل بتقدم الفرعية بل يقول بانه
الشيء للشيء يستلزم ثبوت المثبت له في ظرف الاتصاف واراد بالاستلزام ما يشمل الاتحاد
الشامل للمعية كما يصرح في بحث الجعل وكان نقول ولا يبعد ان هذا المعنى يستلزم وجود
الموصوف اشارة الى ما ذكرنا **قوله** ولكن فيه نظر فكيف وجب النظر على ما نقل عنه لان الهيولى
طبيعة جنسية ما لم ينضم اليه الصورة لم تحصل فكيف يتصور تقدم تحصلها على انضمام الصورة
اليها او قوله ودفع النظر انه لا منافاة بين تأخر الهيولى من حيث التحصل عن انضمام الصورة
اليها وتقدمها عليها من حيث الوجود الخارجي اللازم ليس سوى تقدم الوجود على
التحصل وهذا مما لا محذور فيه كيف وسيجيء في كلام الشيخ على ما نقله نحو ما يشعر بتقدم
الوجود على التحصل التشخص حيث قال الحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ
بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من وجود الطبيعي تقدم البسيط على
المركب هو الذي يخص وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله
تع واما كونه مع مادة وعوارض هذا التشخص وان كان بعناية الله فهو بسبب الطبيعة

الطبيعة الجزئية وقال رحمه هناك ولتكن تتمة كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على التشخص
والكلية تقدم البسيط على المركب وتفصيل المقام ان الهيولى تتصف بالصورة التشخصية
وبماهية الصورة وكل من الاتصافين انما هو في الخارج ووجود الهيولى في نفسها متقدم
على الاتصافين ومتاخر عن وجود الصورة المأخوذة من حيث هي ولكن كان متقدما على
وجود الصورة التشخصية من حيث الوجود واللازم تقدم الطبيعة من حيث الوجود على
الطبيعة الشخصية ولا فساد فيه على ما حققنا انفا وعند هذا ظهر معنى قولهم الهيولى
تحتاج الى الصورة في الوجود والصورة تحتاج الى الهيولى في التشخص وبما ذكرنا اتضح معنى
هذا الكلام ماخوذ من المحاكمات وقد تكلمنا فيه بعض تعليقاتنا عليها فان اردت
الاطلاع على زيادة البسط والتفصيل فعليك بالرجوع اليها قوله والتحقيق ان اتصاف
الهيولى بالصورة من حيث انها صورة شخصية كل صفة من شانه الوجود العيني فاتصاف
الموصوف انما هو بوجود الصفة فيه وجودا عينيا ولاشك ان الصورة صفة عينية فلا يكون
اتصاف الهيولى بها في الذهن وايضا لو اتصف الهيولى بها في الذهن وقد اتصف بها في
الخارج ايضا لكانت الصورة من لوازم الهيولى فيكون اعتبارية بناء على ان لوازم الماهية امور اعتبارية
ينبو للمناقشة في الاخير مجال اللهم الا ان يتوهم ان الهيولى اتصف بالصورة اتصافا ذهنيا
اختراعيا حيث لا يترتب عليه الاثار فان لم يجابه بما هي وح يتوجه ان الاتصاف
الذهني الاختراعي كيف يصحب الوجود الهيولى في الخارج ضرورة ان هذا الاتصاف يقتضي
المبادي العالية قوله فيكون الهيولى قد تصورت معناه ان الهيولى صارت صورة ما
في الذهن فوجدت في الخارج ووجدت في الخارج فصارت ذات صورة معينة وقوله
ولما انا نبا نقض الدليل المذكور بانه يلزم منه عدم اتصاف الماهية بالوجود مطلقا وقوله
كان ذلك الوجود اما في ذهننا هذا وهو بط واما في ذهن اخر لم يرد به ان اتصاف الماهية
في ذهن زيد مثلا بالوجود يتوقف على الوجود في ذهن عمرو حتى يتجه ان اتصاف الشيء
بالشيء في كل ظرف يتوقف على وجود الموصوف في ظرف الاتصاف بل المراد ان اتصاف
الماهية بالوجود مثلا في ذهن زيد مثلا انما هو في ذهن عمرو ويتوقف على الوجود في

في هذا الذهن والحاصل ان ظرف الوجود غير ظرف الاتصاف بذلك الوجود والاتصاف
في كل ذهن بالوجود في ذهن اخر يتوقف على الوجود في ذهن كان ظرف الاتصاف هكذا
ولا يخفى ان هذا انما يصح لو كان المراد من قولهم ثبوت الشيء للشيء يتوقف على ثبوت المثبت
له في ظرف الاتصاف ان ظرف الاتصاف ظرف لنفس ثبوت المثبت له اما لو كان المراد
ان ظرف الاتصاف ظرف لاتصاف المثبت له بالثبوت فلا لكن الحق هو الاول لان اتصاف
الجسم بالبياض مثلا في الخارج موقوف على وجود الجسم في الخارج ولا يتوقف على ثبوت الجسم
الخارج لا يقال قوله نا وانا توقف اتصافه بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق يدل على ان
ما يتوقف عليه الاتصاف بكل منهما هو الاتصاف بالوجود لا نفس الوجود فظهر انه اراد
نعم لكن الكلام في ان الاتصاف بكل صفة في ظرف يتوقف على الاتصاف في ظرف الاتصاف
ولا يخفى ان ما ذكره ما يدل عليه ثم الايراد على قوله وان كان بين الوجودات ترتب ان الترتب
بين الوجودات يكون ليس الا ترتب تلك الاذهان اذ ترتب الوجودات يترتب الاذهان ترتبا
بالعرض ومثل هذا الترتب يكفي لتحقق الاستيلاء فيها بالاولية والثانوية واجراء برهان
التطبيق فيها اذ تلك الوجودات لما كانت اعتبارية لم يتحقق بالفعل الا التسلسل منها فلم يتحقق
الترتب الا بين اذهان متناهية من الغير المتناهي نعم يرد عليه ما اورده في تعليقاته
انا اذا اسقطنا واحدا من تلك الجملة كان الباقي جملة غير متناهية يكون جزء الجملة الاولى
ثم اذا اسقطنا واحدا من الجملة الثانية كان الباقي ما هو جزء الجملة الثانية وكانت غير متناهية
ايضا وهكذا في ترتب الامور الغير المتناهية ولا يتوهم انه يحقق تلك الجمل الغير المتناهية
التي كانت اجزاء الجملة الاولى يتوقف على الاسقاطات الغير المتناهية لا يمكن اعتبارها كلها
لان تحقق الكل واجزائها لا يتوقف على الاسقاط بل الاسقاط انما هو للايضاح فتامل وقوله
لكن اذا خص الذهني بالعلم الانطباعي ليس المراد منه ان الوجود الذهني قد يتحقق في غيره
كالعلم الحضوري حتى يتجه انه غير مطابق للواقع بل المراد انه لما كان الوجود الذهني مختصا
بالعلم الانطباعي لم يتحقق في غيره فان قلت على قوله اذ لا يمكن انتقال الاتصاف
الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافها قبله بالوجود ان اللازم منه ان يكون الاتصاف

بالمطلق مسبوقا بالاتصاف بالخاص لا يخفى فيه انه لا يلزم منه ان يكون الاتصاف
بالمطلق مسبوقا بنفسه اما اولا فلان اتصاف الجسم باللون لو اسطة اتصافه بالبياض
مثلا فان حمل العالي على الشيء بواسطة حمل السافل سواء كان الحمل مواطاة او اشتقاقا
حمل اللون على الجسم بواسطة حمل الابيض عليه واما ثانيا فلجواز ان يكون الوجود المطلق عرضيا
لافراده ولا اشكال ان الاتصاف بالمعروض مقدم على الاتصاف بعارضه كان وجود المعروض
في نفسه مقدم على وجود العارض في نفسه قلت لو كان الاتصاف بالمطلق مغايرا للاتصاف
بالخاص مسبوقا به لزم ان تكون للمهية موجودة بوجودين المطلق والخاص فهذا الاتصاف
بالخاص هو عين الاتصاف بالمطلق ويجيء هذا في الشرح فتامل ثم قال ان هذا اي ما ذكر
جواب لا يقال الكلام جدلي بناء على ما سبق من تحقق الاتصاف وهو ان اتصاف شيء بصفة
فيتوقف باعتبار ان هذا الشيء في الخارج او في الذهن بحيث يصح انتزاع الصفة منه فيه وانما
كان الكلام جدليا على هذا الاصل لانه لا اشكال انه كما يصح انتزاع الوجود الخاص عن المهية
يصح انتزاع المطلق منها من غير نظر الى خصوص الفرد وقد عرفت ان هذا هو الاتصاف وتوضيح
ما افاده في التحقيق ان اتصاف المهية بالوجود المطلق ليس مثل اتصاف الجسم بالبياض بان يكون
مصداق الحمل الجسم والبياض القائم به بل ليس في الخارج ههنا سوى الهوية العينية وهي مصداق
الحكم ومطابقه فان العقل بضرب من التحليل ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به فاتصاف المهية
بالوجود انما هو في ملاحظة العقل واعتباره لكن لا على وجه الاختراع كما افاده السيد
بل على وجه يطابق نفس الامر وذلك لان الاتصاف عنده ينقسم الى ثلثة اقسام احدها ان
يكون الموصوف والصفة موجودين بوجودين متغايرين في الظرف المذكور كالجسم والبياض
وثانيها ان لا يكونا موجودين في الظرف المذكور بل يكون الموصوف وحده موجودا فيه لكن بحيث
ينتزع عقل الموصوف في ذلك الظرف على الصفة ومن هذا القبيل حمل العمى على زيد وحمل
الكلية على الانسان وثالثها ان يكون الموصوف وحده موجودا ولا تكون الصفة موجودة فيه
بوجود مغاير لكن لا بحيث يتقدم تحققه في هذا الظرف على الصفة ومن هذا القبيل
حمل الذاتيات وحمل الوجود وجميع هذه الاقسام من قبيل الاتصاف بحسب الامر عنده صرح به

صرح به فيما بعد لما كان تحقق البحث يتوقف على الاطلاع به فجرى بنا ان نذكره قال فيما
لا اشكال في كون الاتصاف بالكلية ونظائرها بحسب الوجود الذهني ولا في ان الاتصاف
بالفوقية والعمى بحسب الوجود الخارجي اذ الوجودان شرطان للاتصافين كما يدل عليه
القاء بقوله وجعل الذهن نفسا كليا وجعل الخارج نفسا فوقا واعمى لكن في نفس الوجود
اشكال لكلام الباشان اذ لو شرط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدم على الاتصاف
لظهر ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في
نفس الامر بحسب نفس الامر لتقدم الشيء على نفسه ولو اكتفي بتحققه كونه ممتنعا عن المهية الموجودة
بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من المهية
الموجودة في الخارج فالوجه ما اشرنا اليه ان يعرف بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو
من الوجدان يكون في ذلك النحو من الوجود غير مخلوط بذلك العارض فظهر ان للمهية في الخارج
الخارجي مخلوطا بالوجود الخارجي لذاته الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا
في الوجود العقلي مخلوطة به بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذه غير مخلوط بشيء من العوارض
فهي في هذا الاعتبار معراة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف
الاتصاف به وهو نحو من انحاء الوجود للمهية في نفس الامر لا يقال هذا النحو من الوجود متقدم
على سائر الاتصافات فلو اعتبر التقدم لتم الكلام لانا نقول ظاهر ان هذا النحو لا تقدم
له على نفسه والاتصاف بهذا النحو في هذا النحو فلا يصح اشتراط التقدم انتهى وعلى ما ذكرنا
فتحصيله جواب على رايه ولا يصلح جوابا عن غيره الشارح ومن يحذو حذوه ممن يقول بقاعدة الفرعية
ويمكن توجيه كلامه على هذا الراي بانه لما كان اتصاف المهية بالوجود باعتبار العقل
فما لم يصفها العقل بالوجود لم تكن متصفة به وحينئذ يلزم على قاعدة الفرعية تحصيل المهية
قبل ان يصفها العقل بالوجود ولا يخفى فيه لان تحصيل المهية ليس باتصاف المهية بالوجود
بل بتاثير الفاعل اياه فتامل فيه لا يقال لا يجوز اتصاف المهية بالوجود في العقل لوجوه
اربعة الاول انه يلزم ان يكون المهية في الذهن موجودا خارجيا الثاني انه اذا لم يكن المهية متصفة
بالوجود الخارجي في الخارج كان الوجود الخارجي مسلوبا عنها في هذا الظرف الثالث انه

بلم توقف موجودية المهية في الخارج على تعقل ذلك الشيء ووجوده في العقل الرابع انه
بينهم ان تأثير الفاعل في الاتصاف بالوجود فيلزم توقف التأثير على تعقل المهية وحصولها
في الذهن وهذا مع خلافه لما صرح به الشيخ والفلاسفة لا يتم الا اذا تأثير في المعلول الاول
حصل والا تم حصول الوجود الذهني لان علم الاول عين ذاته ولا ارتسام للصور العلمية فيه عندهم
لانا نجيب عن الثلثة الاول بان بناءها على توهم حصول المهية للاتصاف بالوجود الخارجي و
كذلك لما رأيتنا ان تحصلها انما هو بتأثير الفاعل اياها وعن الرابع بان هذا الايراد يرد
على من قال بان اثر الفاعل هو الاتصاف سواء كان الاتصاف ذهنيا او خارجيا ضرورة ان التأثير
لا يتعلق بالمعدوم المحض فلا بد له من تحقق ما في الخارج وانه لما تقرر عندهم ان الاتصاف غير
موجود في الخارج او في الذهن فالمحل لا يلزم قوله واذا كان ثبوت الحيثية لها في الذهن
الخ اقول ان كلام السيد قدس سره يحتمل وجوها ثلثة الاول ان يكون الوجود قائما بالمهية المحيثية
بتلك الحيثية في الذهن الثاني ان يكون قيام الوجود بها مشروطا بالحيثية العارضة في الذهن
الثالث ان يكون الوجود قائما بالمهية المحيثية المذكورة بمعنى ان قيام الوجود بها في ظرف
الحيثية لها وظرف عروضها هو الذهن فظرف القيام ليس الا الذهن اما المعنى الاول
فلانه يمنع قيام الوجود بالمهية من حيث هي عند التحقيق ليس الا هذا واما الثانية فلان عروض
الحيثية للمهية لو كان في الخارج لكان مشروطا بالوجود الخارجي بناء على قاعدة الفرعية مع ان
عروض الحيثية متقدم على عروض الوجود الخارجي فيلزم الدور اقول لا يخفى انه على الوجهين الا
ولين يتوجه المنع الذي ذكره الشارح واما النقض بالعوارض الخارجية فلا يرد على شيء من الوجوه
الثلثة لانه معلوم انه كلما كان عروض الحيثية بالقياس الى الوجود والعدم انما هو في الذهن وهذا
لا ينافي العروض الخارجية لان الجسم الابيض بشرط البياض واللابياض موجود في الخارج لوجود سابق
على وجود البياض فهو في تلك المرتبة السابقة متصف بالحيثية بالقياس الى البياض وعلى ما قررنا حيثية الوجود
الوجه الثالث ظهر اندفاع المنع منه ايضا وكان بناء كلام الشارح على توهم ان عروض الحيثية
سواء كانت معتبرة بالقياس الى الوجود والعدم او بالقياس الى العوارض الخارجية انما في
لا محالة لان تلك الحيثية مساوقة للاطلاق والكلية فاورد النقض بالعوارض بحمل السواد

ان المرتبة المعروضة لتلك الحيثية من حيث كونها معروضة لها لا تكون الا في الذهن صح

قدس سره على احد الوجهين الاولين فاورد المنع ثم لما كان المحمل الصحيح لكلامه
هو الثالث الذي يندفع به المنع والنقض معا حمل عليه الاعتبار واراد بقوله فالمهية من
تلك الحيثية لا تكون الا في الذهن واراد بقوله فاثبات لها من تلك الحيثية لا يكون الا
في الذهن ان ما يعرض لها من حيث يعرض لها الحيثية انما يعرض لها في الذهن ويرجع الى
ما ذكرناه وانما اورده هكذا رعاية لظاهر تقرير قدس سره واراد بقوله لا تعرضها
حيثية ما جزئية انه عروضها ليس من حيث عروض الجزئية اي لعروضها في ظرف عروض الجزئية
ولم يتعرض في دفع النقض للمنع لكون الحيثية بالقياس الى البياض ومقابله في الذهن صحيحا
بل اكتفى بمن سند حيث قال لان الجسم بشرط البياض كان موجودا في الخارج بوجود سابق
على وجود البياض وعروضه فيكون عروض الحيثية له في الخارج ثم صرح بالمنع في الكلية الثانية
وبين الفرق بين الوجود والعوارض الخارجية واراد بقوله فهي من تلك الحيثية غير موجودة
في الخارج او من حيث انها غير موجودة في الخارج الا بالوجود العارض فالحيثية هنا بمعنى
الجهة والعلة وعبر عن الحيثية المذكورة بقوله حيثية كونها لا موجودة ولا معدومة
العبارة مشعر بان المراد من الحيثية التجريد اي الاخذ بشرط لا شيء وقطع النظر الا ان الاخذ
بشرط شيء على ما صرح به ولعل المراد بكونها لا موجودة ولا معدومة كونها غير مشروطة
بالوجود ولا بالعدم وانما عبر عنها لحوق هذه العبارة اشعارا بان المهية في مرتبة
عروضه كونها غير مشروطة بالوجود ولا بالعدم يعرض لها كونها لا موجودة ولا معدومة
لان تلك المرتبة هي مرتبة تقدم المعروض على العارض وتوجيه ارتفاع النقيضين بحسب المرتبة
ان نقيض الوجود في مرتبة سلب الوجود في تلك المرتبة على ان يكون المرتبة ظرف الوجود
الوارد عليه السلب وانما جعلت ظرفا للسلب الوجود اي العدم لان تلك المرتبة
مرتبة علة الوجود فلما كان الوجود لم يكن في تلك المرتبة والا لكان الشيء علة لنفسه
كذلك عدمه لا يكون في تلك المرتبة والا لكان الشيء موقوفا على نقيضه هذا معلوم بداهة
انه لا يتحقق علاقة العلية بين الشيء ونقيضه وقد يقال لو تحقق عدم المعلول في مرتبة
وجود علة الوجود لتحقق وجود المعلول في مرتبة عدم علة المعلول فيلزم ان يكون نحو كذلك

ان يكون عروض العدم للمهية في ظرف عروض الحيثية لها وذلك الظرف هو الذهن وقوله وانما اورده هكذا لا جواب لما يقال انه انما كان المراد ما ذكره هذا الاخ فلم لم يعبر بعبارة صريحة في المقصود رعاية لكلام المستدل حتى لا يختل تناسق بين العبارتين فيتوهم ورود السؤال على عبارة السيد قدس سره كما لا يخفى محمد

في مرتبة عدم حركة اليد موجودة فيه واراد بالبعض في قوله والامور التي ليس بينها علاقة التقدم
والتاخر والمعية ليس لبعضها في مرتبة الاخر وجود ولا عدم اي البعض كان اي ليس لشيء منها
في مرتبة الاخر وجود ولا عدم اصلا وهذا بخلاف الامور التي بينها علاقة المعية فان
يكون معا في عليته شيء والحلول في معلولية شيء واحد فان كلا منهما موجود في مرتبة وجود الآخر
ومعدوم في مرتبة عدم الآخر بخلاف الامور التي بينها علاقة التقدم والتاخر فان
المتاخر فانه لم يكن موجودا في مرتبة وجود المتقدم اذا كان التقدم باعتبار الوجود وما معه
في مرتبة عدمه اذا كان التقدم باعتبار العدم لكن المتقدم يكون موجودا في مرتبة وجود
المتاخر ومعدوما في مرتبة عدمه قوله لئن التوقف يقال وايضا اذا كان المراد بالسلب
الا ان يكون المتصف به موثرا فاعلا بالنسبة اليها النقض بالوجود الخارجي للهيولى
لما تقرر عندهم ان الهيولى ليست علة اصلا ولا يرد ما هو اعم منه النقض بالوجود الذهني
للعلة الغائية ويمكن ان يجاب بان المراد لكن المراد بمبدأ الآثار الخارجية ما يكون من شان
نوعه ان يكون الموصوف به فاعلا فيخرج وجود الهيولى اذ ليس من شان نوع الوجود الخارجي ذلك
وبما ذكرنا من ان المراد بمبدأ الآثار ما يكون من شان نوعه ذلك اندفع النقض بذلك
والتزوانه كان تنقح ايضا بان يراد ما يكون من شان نفسه ذلك ولا ينتقض بعدم العلة
بالنسبة الى عدم المعلول اذ التحقيق انه لا تاثير للعدم ولا يكون العدم مبدأ الآثار بل
تاثير العدم راجع الى نفي تاثير الوجود على ما هو مقرر فليتذكر انه لا
معنى للامتناع الخارجي الا ترتب الشيء على الشيء باعتبار الوجود الخارجي بل لا هذه الكبرى
غير بينة امكن المعرف منعها قوله نعم لو كان معناها
لحكم الذهن بالذهنية ما ليس خارجيا فلا يرد لزوم المصادرة ولو كان معناها ذلك لا يندفع
ايضا لانه يقال انه لا يلزم كذب الحقيقية التي تحصر افراد عنوانها في الخارجية مثل كل موجود
خارجي لكن ليس كذلك لان الحقيقية لم يرد بها هذا المعنى ولكن بحال في حاشية الكتاب
وهو مناف لما من قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما قضية حقيقية
صادقة ان الحقيقية هذا التوجيه اولا واما

واما ثانيا فلانه ان لا يعتبرها كليا بل جزئيا ويكفي في جزئيتها صدق الحكم على الافراد
الذهنية فقط ويرد على التوجيه المرضي عنده ان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية
بهذا المعنى مبني على انهم ذهبوا الى الوجود الذهني واعتقدوا ثبوته وبنوا اعتبارهم
وانت تعلم ان اعتقادهم وذهابهم ليس دليلا بل الكلام في طلب ذهابهم اليه وبما قررنا
ظهر ان في التوجيه الاول نوع من التسامح ويحتاج في دفعه الى التكلف فتامل وايضا انهم اعتبروا
الدائمة بعد الضرورية مع انه عندهم ان الدائمة لم تنفك عنها الضرورية الا ان الدائمة
اعم منها بحسب المفهوم وجعلوا الاعمية بحسب المفهوم كافية ههنا في اعتبار الدائمة بعد
الضرورية فلم لا يكون في الحقيقية بالنسبة الى الخارجية بحسب المفهوم كافية في اعتبارها على حدة وقوله
بالكلية اشارة الى انه يرتفع الحقيقية مطلقا لا اخص من الموجبة الكلية قوله فلا يصدق السالبة
ههنا في هذا التفريع نظر اذ من قال بان صدق الايجاب يقتضي وجود الموضوع يقول لو كان
معدوما فان كذب الموجبات كلها وصدق سوالبها فكما يكذب الموجبة السالبة المحمول وبعض قد ما
لبينهما يكذب الموجبة المحصلة ويصدق السالبة البسيطة قوله واخرج عن ان يكون محمولا ولو سلم انه لم يخرج
فنقول انها داخلة في المعدولة لصدق تعريفها عليها قوله لان السالبة المحمول التفصيل بينه
ادما ذكر في تفسيرها وهو قولهم ج ليس ب ما من شانه ونحو ذلك
السلب على الموضوع بيان على ان محمول سالبة المحمول ينتقض على امر ان التفصيل محمول المعدولة وهو
النسبة السلبية فالفرق بينهما اي بين محموليهما ليس بالاجمال والتفصيل اذ الفرق بالاجمال
والتفصيل انما هو بحسب الملاحظة لا بحسب المفهوم وهو تحكم محل كلامه على اللفظ ولم ينبه
على فساده بل مشى اثره قوله والمحمول الذي لا يعتبر فيه الاحالة يبقي هذا لا يتوهم المخالفة
بين هذا وما ذكره من ان الربط السلبي ينقض لانه لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
وهو ظاهر قوله يقع على الموجود والمعدوم اراد بالموجود الموجود الخارجي وبالمعدوم
المعدوم الخارجي كما هو الظاهر وهذا على تقدير ان يؤخذ غير عادل بمعنى السلب والا
بمعنى عدم الملكة وقوله اولا يقع الا على الموجود مبني على انه بمعنى عدم الملكة اذ يقتضي
قبيل العوارض الخارجية كالعمى قوله والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع ليس

ليس المراد ان هذا الحكم يحقق السالبة المحمول ولا يجري في المعدولة كيف وقد عرفت ان السالبة
المحمول داخلة في المعدولة عنده ولأن المساواة بينهما يتحقق بالتفصيل الذي ذكره في
بيان ان السالبة المحمول الخارجية تساوي كل السالبة الخارجية عندهم ولم يثبت في ذلك بما ذكره بل
لم يصح ذلك عنده هذا نعم يرد عليه انا اذا حكمنا في القضايا السالبة على افراد العنوان
التي لم تتحقق في نفس الامر اصلا كشريك الباري والنقيضين المجتمعين مثلا يصدق السالبة
دون الموجبة السالبة المحمول والا يلزم تحقق افرادهما ضرورة ان صدق الموجبة المحصلة يستدعي
وجود افراد العنوان في نفس الامر لا يكفي وجود العنوان فيها فلم يتحقق المساواة بينهما
مطلقا نعم يمكن صدق الموجبة الحقيقية هنا كما سيجيء لكنه غير البحث اذ مساواة الموجبة
الحقيقية بهذا المعنى وهو ان يكون الحكم فيها على جميع ما هو فرد العنوان سواء كانت محققة
في نفس الامر او لا وسواء كانت ممكنة التحقق فيها او لا بل فرضيا مما فاسلم عند الكل
بناء على ان تلك الموجبة لا تقتضي وجود الموضوع اذ بعضهم ذهب الى انها حملية صورة شرطية
بحسب المعنى وبعضهم الى انها حملية حقيقية لكنها حملية فرضية مساوية للشرطية والجواب
كما اشار اليه في الحاشية الجديدة ان المطلب المساواة بين الطبيعة السالبة الموجبة السالبة
المحمول لا المساواة بينهما مطلقا ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف وعلى ما نقلنا يكون حاصل
السؤال المصدر بقوله فان قلت ان المساواة بالمعنى المفسر الذي ذكرت لا يندفع النقض
الموردة على قواعدهم ونحلهم وردها فاجاب بانه يمكن دفعها بوجه اخر وهو ان يؤخذ
الموجبة حقيقية وقد عرفت ان المراد الحقيقية هنا هو الذي ذكره الشيخ في التوجيه الثاني
لكلام المص ان قلت هو صادق بانه لا يلزم الحقيقية من ان يكون الحكم فيها على الافراد التي يمكن
صدق العنوان عليها حتى تصدق كلية فالحقيقية التي يعتبر فيها الا تصدق كلية فلا يندفع
لان دفعها موقوف على صدقها كلية فالجواب انه يمكن تصحيح صدقها بجعلها فرضية على ما
ذكره بان يفتقر الموضوع مثلا بان لا يكون منافيا للمحمول قال الشارح هنا
جواب عن استدلال المنكرين للوجود هذا الاستدلال مبني على مقدمتين مسلمتين عند
القائلين بوجود الماهية الذهنية احديهما ان كل متصف فهو موجود ذهني وثانيهما ان

ان للوجودات الذهنية قياما بالذهن كما صرح به فلا يرد النقض بوجود الاشياء في
الذهن والحاصل بل بوجود الاشياء في الخارج ايضا فوقه او معناه تحول من الرابع
قال الشارح وكذا تضادها مع البرودة لا اجماعها ايضا اذ لا يكون هناك اتصاف كما
مر فلا يلزم اجتماع المتضادين في محل واحد واراد بقوله فعين الحرارة يمتنع حصولها
في الذهن ان الحرارة باعتبار الوجود العيني يمتنع حصولها في الذهن فلهذا وقلتم
ان الذهني كذلك ان الحرارة باعتبار الوجود الذهني يمتنع حصولها في الذهن وتضاد
البرودة الذهنية قوله كما قرره صاحب هذا الجواب العلامة حيث قال في حاشية المطالع
العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما انا نعلم علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته
في الذهن وقد توجد فيه لا بذواتها بل بصورها كما اذا تصورت علما قبل ان تعلمه
ولا شك انه وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير لوجوده فيه على الوجه الثاني
فهو باعتبار الوجود الثاني علم وباعتبار الوجود الاول والكيف
الذهني الخارجي انتهى قيل يمكن ان يوجه كلامه فيه بوجه اخر وهو انه
المعترض بالعوارض الخارجية اجاب بما ذكره ويعلم الجواب انا ان لوازم الماهية فلا يخلو
لا ارتكاب التأويل في كلامه قد لكن الاول قوله في الحاشية وتفصيل هذا
المنع الحاصل على ما يفهم من الحاشية الجديدة ان منشأ الاتصاف هو الوجود في نفس
الامر فيما ينتزع عنه سواء كان في الخارج او الذهن لا الوجود في الذهن بمعنى قيامه به
وغرضه من هذا الكلام دفع سؤال يرد ههنا بان يقال لا شك انه عند تصور
الاربعة يكون الزوجية موجودة في الاربعة بنفسها لا بصورتها ومعلوم ان
هذا الوجود ليس في الخارج فيكون في الذهن فيلزم ان يكون الزوجية موجودة بنفسها
في الذهن وقد عرفت انه مناط الاتصاف فيلزم المحذور وحاصل الدفع انه ملي
وجود الصفة بنفسها في شيء لا يوجب اتصافه كما الشيء بها بل الموجب للاتصاف
هو وجود الصفة في نفس الامر في المنتزع عنه والزوجية انما تنتزع من الاربعة
الموجودة في الذهن لا من الذهن وانت خبير بان هذا الجواب يدفع الايراد بما

ذكره فى اصل الحاشية ادمدار ما عدا الموجب للاتصاف هو الوجود بنفسه وبذلهم

للزوجية بالنسبة الى الذهن بل انه يصح الانتزاع هو الاتصاف كما صرح به فيما قبل وجمع

جمع الكلام الان موجب الاتصاف هو الوجود فالموصوف فى الذهن فان قيل فرق

بين الحصول للشى وبين الحصول فى نفسه والاول سبب للاتصاف وهو الذى للزوجية

بالقياس الى الاربعة دون الثلاثة وهو الذى لها بالقياس الى الذهن قلت هذا

عين الاتصاف والتفاوت بالعبارة نعم يمكن ان يقال الاشكال ان الزوجية قائمة بالاربعة

قياما حقيقيا بالذات ومعلوم ان ذلك قيام ذهنى ولا يمكن ان يكون لها قيام حقيقى

بالذات بالذهن ايضا بالضرورة بل يكون قيامها قياما بواسطة الاربعة فح نقول

المعتبر فى الاتصاف والموجب له هو القيام بالذات دون ما هو بالواسطة ولهذا

لم يتصف الجسم بالسرعة ويتصف الحركة بها ويمكن حمل كلامه رحمه على ذلك فتدبر قوله

ثم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة فى الذهن به نعم يندفع الاشكال الاول اذ يلزم اتصاف

الذهن بتلك الجواهر وكون الاعراض الحاصلة فيه اذ لا مجال لتوهم كون الاعراض الحاصلة

فى الذهن غير قائمة مع كون الجواهر الحاصلة فيه قائمة به وكذا الثانى وهو ظاهر لا يقال

انما لم يندفع الاشكال الاول لو كان غرضه الشى دفع الاشكال من قبل الحكماء القائلين بالوجود

الذهنى حتى يجب رعاية ما ذهبوا اليه واما اذا كان مقصوده الجواب استدلالهم

بحسب الواقع فلا لانا نقول قد اشرنا الى ان هذا الاستدلال مبنى على مقدمات مسلمة

عند القائلين بالوجود الذهنى فكان الذهن ملزم والا لم يتوجه كلامه قوله على ما حققه

من ان هذا الامر ليس قائما به هذا وان كان فى تقرير الكن ذكره هنا التنبيه على غلط لاحتمال

ان الشى عما ينعقد قوله وجود الامر الثلاثة فى الخارج ثم وما وقع فى بعض عباراتهم ان

العلوم من الموجودات الخارجية مبنى اما على ان المراد بالوجود الخارجى ما يتناول وجود

الشى بنفسه فى الذهن على ما يستفاد من كلام المحقق الشريف قدس سره على انه من منوطات

القول بالشبح والمثال على ما صرح به بعض الافاضل ومع قطع النظر عن ذلك نقول

لا اشكال فيما نحن فيه لانا فى تصحيحهم ولا يكون غرضنا هذا المنع مسلم حقيقته

يقال لعل من ورد الاشكال اورده على ما صرحوا به قوله لم لا يجوز ان يكون علمهم

اياه كيفيا على سبيل التخيل اللهم الا ان يراد القيام الذهنى واعتبح كونا الشى كيفا ام

الخارجى وكذا لو كان غرضا انه ليس مقصوده انه حصل علمهم اياه كيفا مجتمعا بناء على انه من مقولة

الاضافة او الانفعال به مقصوده انه لا يكون غرضا اصلا بناء على ما تقرر عندهم ان الجوهر

والعرضية انما هى بالقياس الى الوجود الخارجى وصورة الحيوان باعتبار الوجود الخارجى تكون

موجودة لا فى موضوع لان وجودها فى الذهن عنده ليس وجودا خارجيا على ما مر انفا

ولهذا قال ونسبة الامور الذهنية بالامور العينية وبناء ما ذكره الشارح ههنا

ايضا واذا كان كذلك يسلم بناء ما ذكره من انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة فى

الذهن به وصرحوا بعرضيتها وهو ظاهر وكذا ما ذكره بقوله ولذلك زادوا فى تعريف

الجوهر قولهم اذا وجدت فى الخارج وصرحوا بانه لا منافاة الخ فمراده ان المراد بالموجود فى

الموضوع عندهم على ما اختاره هو الموجود فيه بالوجود الخارجى والصور العلمية غير موجودة

فى الذهن بالوجود الخارجى عنده فلم يحتج الى قيد اذا فى تعريف الجوهر ويحقق المنافاة

بين الجوهرية والعرضية ضرورة امتناع اجتماع الموجود فى الموضوع والموجود لا فى

موضوع بالقياس الى وجود واحد فليتأمل فيه واعلم انه لما كان اجتماع وصفى الكلية

والجزئية والعلومية والعلمية بتغاير الجهات والاعتبارات ظاهرا وسيشير اليه فى

الحاشية الآتية حيث قال فانا لا نم الا وجود الماهية المعلومة فى الذهن مكيفة بالعوارض

الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هى هى بدون تلك العوارض فلم يتعرض لهما ودفع

الاشكال واجتماع الوجود الخارجى والذهنى فى الذهن للصور العلمية قد منعه فلم يبق

الا اجتماع الجوهرية والعرضية فلهذا جعل منعه متكفلا لدفع الاشكال فكتب على

قوله فيشكل قولهم لم لا يجوز ان يكون علمهم اياه كيفا الخ قوله فانا لا نم الا وجود الماهية بعينها ان

المسلم هو الفرق بين المعلوم والعلم بالاعتبار واما الفرق بالذات فغير مسلم وعرضه

ايراد المنع على ما ذكره جواب الاشكال الآن بما ذكره فى دفع الاشكال عنهم الخ

ان يكون منعا لما اشار بقوله وبالجملة ما ذكروه احداث مذهب ثالث الخ

موجه قال الشارح في الحاشية لانا نقول لولا الفرق بين الحصول والقيام فيه لقال
فيحث اما اولا فلانه لو كان الاشكال هو الذي قرره في الحاشية لما اندفع عن
القائلين بحصول الاشياء بانفسها في الذهن الا بالفرق بين القيام والحصول كما فصله
لم يندفع عن القائلين بالشبح والمثال الا به اذ نقول ليس عندهم على هذا التقدير
الا مفهوم الحيوان الذي هو حاصل في الذهن لو جاز او ذلك الشبح الذي هو نفسه
حاصل فيه فيشكل ان الموجود في الخارج ما هو واما اذا فرق بين الحصول والقيام فنقول
هذا الشبح ليس حاصلا في الذهن حتى يكون موجودا فيه بل هو قائم بالذهن موجود
في الخارج واما ثانيا فلانه بعد ثبوت الكيفية المذكورة يندفع الاشكال من غير توقف
على الفرق المذكور بان يقال سلمنا ان كلا من الكيفية والمهية موجودة في الذهن قائمة به
لكن الاولى موجودة فيه وجودا عينيا بحيث يترتب عليه الاثار التي من جملتها اتصاف المحل
بها وكذا قياما عينيا والثانية موجودة فيه بالوجود الظلي وقائمة به قياما ظليا
صح بل الحق التوقف وهذا لم يترتب عليه اتصاف المحل بها اللهم الا ان يقال ليس غرضه
ان دفع الاشكال لا يحصل الا بالفرق المذكور بل انه يحصل به وان حصل بغيره ايضا واما
ثالثا فلانه معلوم بالضرورة ان كل ما قام بشيء يكون حاصلا فيه ومعنى القيام ليس
الا الاتصاف الذي مرجعه الوجود والحصول الرابطي فلا يكون الفرق بين تلك الكيفية
والمهية المعلومة بان الاولى قائمة بالذهن غير موجودة فيه والثانية بالعكس الا ان
الاولى موجودة فيه بالوجود العيني الاصيل والثانية بالوجود الظلي الاصيل فقد رجع
الاشكال على ان الوجود في الذهن على تجويز جواهر كما في سائر صفات النفس وحجج
غير كافية في وجود الاشياء المتصورة للذهن فيه فيرجع الى ما ذكره المجيب قدس سره قال
الشارح ذهب طائفة الى ان الوجود معنى قائم بالمهية يقتضي حصول المهية في الاعيان
هؤلاء قاسوا الوجود على الاعراض القائمة بمحالها في الخارج كالبياض القائم بالجسم فانه
سبب لاتصاف الجسم به ضرورة تأخر النسبة عن الطرفين وليس الوجود من هذا القبيل
لتأخره عن وجود المهية مع انه عينه قال الشارح لان المراد بالتزايد هو حركة المهية

في الوجود يعني ليس المراد من التزايد في وجه النوع الواحد من الحركة في الكيف وهو ان
يكون المتحرك ينتقل بها من الانقص الى الازيد فقط بل المراد مطلق الحركة في الكم سواء
كان المتحرك ينتقل بها من الانقص الى الازيد او بالعكس وكذا الاشتداد قوله
والا لزم تعاقب الآنات وكون الآني لا توضيحه انه من البين انه يمكن ان يفرض
للمتحرك افراد غير متناهية من المقولة التي فيها الحركة واما انه لا يوجد شيء من تلك الافراد
في الخارج وهو باطل او يكون بعضها موجودا فيه دون بعض وهذا مع انه تحكم ترجيح
بلا مرجح مما لم يذهب اليه احد او يكون جميعها موجودا فيه وهو مع انه يستلزم الجزء غير
المذكورين اذ على هذا التقدير لا يتوسط بين فردين منها فرد زماني كما توهم لانه قد فرضنا جميع
الافراد الممكنة الانتزاع موجودة فيه بالفعل فلو كان بين فردين منها فرد زماني لم يكن الا
الممكنة الانتزاع في ذلك الفرد الزماني موجودة فيه بالفعل هف فاذا كانت تلك الافراد
متتالية يلزم تتالي الآنات اذ كل فرد واقع في آن والفرد الذي يلي الاول في آن يلي الآن الاول لزم
انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهو مح سواء اجتمع الآحاد في الوجود او تعاقب فان
المبدأ والمنتهى ثابتان في الاتصاف بالفعل بداهة وكيف يتوهم ان الموجودات الخارجية
المتعاقبة بين مبدأ معين والمنتهى معين غير متناهية ثم لا يخفى انه كما يلزم تتالي
الآنات يلزم تتالي الافراد المتولدة والتتالي سواء كان بين الآنات او بين افراد المقولة
باطل من وجهين احدهما انه يستلزم التركيب من الجزء الذي لا يتجزى اصلا في حكمه وثانيهما
انا لو لم نفي التركيب من الاجزاء التي لا تتجزى لجرى ههنا بادنى تصرف كما لا يخفى وايضا كما انه يلزم
كون افراد المقولة الغير المتناهية محصورا بين الحاصرين يلزم كون الآنات كذلك كما لا يخفى اعلم انه
يلزم ههنا محذور آخر وهو عدم انقطاع الحركة لان الباقي محكوم بان الامور الغير
المتناهية يمتنع حصول جميعها احدها في المستقبل او لا يزال لا يوجد جميعها الا
ما هو متناه على ما صرح به بعض الافاضل ههنا قيل ان الاولى ان يكون تلك الآ
الغير المتناهية التي تحصل بالحركة محصورا بين الحاصرين اذ يلزم منه ان هو على الافراد التي
حصلت بالحركة وفرد آخر هو آخر الافراد فلا تتم ذلك فان الامور المفروضة حصولها

بالفعل لما كان كل واحد منها ان ليس في ان قبله وبعده لتحالة لا يتحقق فرد هو اولى
الافراد بل يقبل كل فرد فرد اخر كما انه لا يفرض ان الا وقبله ان اخر والحاصل ان افراد
المقولة على تقدير وجودها بالفعل تكون منطبقة على الزمان الذي يفرض فيه الانات
الغير المتناهية كما انه على تقدير وجودها بالقوة ايضا كذلك وان اريد بكونها محفوفة
بين الحاصرين انما محفوفة بزمانين احدهما الزمان الذي قبل الحركة والاخر الزمان الذي
بعدها فكذا تجد فيه لا يحاذيه وقد يقال نختار الاول ونقول على تقدير تحقق
جميع الافراد الغير المتناهية بالفعل بحيث لا يبقى فرد كان بالقوة يتحقق فرد هو اول
الافراد بالضرورة اذ على التقدير يكون الزمان المنطبق عليها مركبا من انات غير منتهيا
هيئة موجودة بالفعل ويتحقق في ان هو قبل الانات كلها ثم بالضرورة كذلك يتحقق هيهنا
فرد هو اول الافراد بحذاء هذا الان نعم يتاتى هذا على تقدير كونها بالقوة
اذ حينئذ كل ان يفرض ان اخر وقبل كل فرد يفرض فرد اخر فتامل ويمكن ان نختار شقا
ثالثا وهو ان يقال الان الذي للحاصر من الطرفين كما ينفي المتحرك قبل الحركة وما يكون بعد
انتهاء الحركة اي ما منه الحركة واليه الحركة هيهنا والجواب الذي ذكره رحمه الله هو انه يجوز
تبديل الدليل لا نقض كلام المستدل انه لما كان افراد المقولة لم يتعين زمانا لا يمكن تقوم
المتحرك بها الا انه لما كانت تلك الافراد بالقوة لم يكن التقوم بها اعلم ان معنى الحركة
في مقولة ليس ان تلك المقولة موضوع جنس للحركة على ما توهم البعض حتى يكون تلك الشقوق
وهو ان لشدة ذات السواد لانه لكل السواد انعدم عند الاشتداد فليس فيه
اشتداد قطعا وان لو فان لم يحدث فيه صفة زائدة فلا اشتداد فلا يصح ان يحدث فيه
صفة زائدة فلا اشتداد وان اشتداد ولا حركة في ذات السواد بل في صفته هو خلاف المفروض
ولا ان المقولة جنس لتلك الحركة على ما توهم البعض الاخر وقالوا ان الاين منه ما هو قار
وما هو سيال وكذا الكيف منه قار ومنه سيال وكذا الوضع والكم والسيال من كل
جنس من هذه الاجناس الاربعة هو الحركة فيكون تلك الحركة نوعا من كل الجنس وذلك
لانه لا معنى للحركة الا التغير الموضوع في صفاته على سبيل التدريج وذلك ان التغير

والتبدل ليس من جنس المتغير والمتبدل لان التبدل حالة ونسبة اضافية والتبدل
ليس كذلك فاذا كان المتبدل بالحركة هذه المقولات لم يكن شيء منها اجناسا للتبدل
الواقع فيها هكذا حققه المحقق الشريف في بحث الحركة وعندي ان هذا سقط ما قيل ههنا
من كلامه في هذا الموضع حيث قال المتحرك من مبداء المسافة الى منتهاها الى ان واحد مستمر
هو كونه متوسطا بين المبدا والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود المسافة
ويتعدد بحسب تعددها وكان التشخص بالعرض كذلك تعدد الان بحسب الفرض بين الحدود
من انه لو كان للحركة في الوجود يكون المتحرك وجود واحد بالفعل مستمر من مبداء الحركة الى منتهاها
يفرض فيه الوجودات كالان فلا يلزم كون المتحرك غير باق بالفعل بل موجود بالفعل
بذلك الوجود المستمر لا بالوجودات التي تفرض فيه وكذا الكلام في حركة الهيولى في الصورة
وذلك لان هذا الكلام منه قدس سره انما هو على مذهب من قال المقولة جنس للحركة
الواقعة فيها على ما نقلنا انفا وقد رد عليه في ذلك الموضع على ما عرفت في تحقيق المقام
ان الحركة بمعنى التوسط ليس من جنس المقولة التي فيها الحركة اما اولا فلما نقلنا انفا
واما ثانيا فلانه مما علم بالضرورة ان المتحرك في الكيف وكذا المتحرك في الكم ليس له في زمان ولي
الحركة الا منتهاها كيف واحد شخصي بسيط وكم واحد شخصي بسيط يكون
بمنزلة النقطة الجوالة والقطرة النازلة واني كان ليس يستبعد جدا التزام كون الكيفية
المفروضة للفصل في الخيال مختلفة بالنوع وهذا مما يويده راي الشيخ الشديد
من ان الامور المختلفة بالنوع تصير في الكيفيات متصلا واحدا يكون بالقوة وان كان
يخالف المشهور على ما احقه الاستاد من ان القسمة الفرضية انما تكون في الاجزاء متناسبا
في الماهية على ما في التشكيك اللهم الا ان يفرق بين الموجود في الخارج المرتسم
في الخيال اذ ثم ما هو وجد بل هو امر شخصي بسيط موجود خارجي باق من اول الحركة الى انتهائها
على ما قالوا الا انه يفعل في الخيال امرا غير قار ممتد متصلا واحدا منطبقا على الزمان
بهذا المتصل فرد زماني للمقولة الذي يقع فيها الحركة وافراد المقولة الآنية انما يفرض فيه
ح نقول لو وضع الحركة في الوجود ولم يكن المتحقق ههنا الا الامر البسيط الشخصي وقد عرفت

انه ليس من مقولة الوجود وذلك لان الامر الذي قد عرفت انه لم يتحقق بالفعل في الخارج وعلى تقدير
تحققه في الخارج لم يتحقق في الانات المفروضة فلم يكن المتحرك موجودا في تلك الانات
وسقط ايضا ما يتوهم في هذا المقام من ان تلك الاجزاء موجودة بالفعل بوجود الكل
كما ان اجزاء الجسم المتصل موجودة بوجوده وانه لم يوجب ذلك انها افراد متعددة
واجزاء الذلك الجسم المتصل اما اولا فلان الكل غير موجود الا في الخيال واما ثانيا فلان الكل
لم يوجب الانات المفروضة في اثناء الحركة واما ثالثا فلان تلك الاجزاء بحدودها مفروضة
في ذلك المتصل لا اجزاؤه فما قيل على اجزاء المتصل ليس بصواب بل ليس تشابههما
الا بسبب الحدود المفروضة التي لم يوجد حدودها اصلا الا في العقل قوله قلت
انما يتصف المتحرك بالفعل حاصله ان الحركة التوسطية موجودة بالفعل وعندها
يكون افراد المقولة بالقوة القريبة من الفعل فالفعل والقوة انما هو بالقياس الى
المقولة واما الحركة التوسطية فموجودة بالفعل كما يدل عليه الحس وارادته بعدم خلو
الجسم عن تلك الاعراض والتوسط اتصافه بما هو اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة فان
الاتصاف بتلك الاعراض بالقوة وبالتوسط بالفعل وتوضيحه ان الحرارة ان البارد
مثلا اذا استعد للسخونة الحادثة فما استمر بل انما هو مبدأ انتقاص الاان مما
النار يستعد الجسم الماس لان ينتقص اشتداد الكيفية التي فيها وليست تلك الكيفية
التي في النار والا لزم انتقال العرض وحينئذ نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك التوسط الذي
يحصل في نفس الامر في تلك الامور التي من مقولة الحركة اذ تلك الامور موجودة في نفس الامر
صار سببا لاستعداد الجسم الماس المتحرك لينتقص ما هو من جنس تلك المقولة لان الوجود
في نفس الامر كثيرا ما يصير سببا للوجود في الخارج كما في الغاية ويؤيده ان السخونة التي
حصلت بما انما حدثت ثانيا وقد عرفت ان كل واحد من افرادها بالقوة لو وجب فانما توجبه
ان في حاصل ما في الشفاء ان الحركة في الجوهر لا يتصور الا بان يكون هناك امر يتبدل عليه
افراد الجوهر الذي فيه الحركة فالجوهر المتحرك لا يكون صورة بل انما يكون هيولى وحالها
فعلية الهيولى بالصورة والصورة الموجودة بالفعل التي تتقوم بها الهيولى في اثناء الحركة

وهو فقط وان كان جوهرا غير الذي منه الحركة والیه الحركة صح
الحركة ان كان هو الجوهر الذي كان قبل الشروع في الحركة وهو ما منه الحركة فلم لا يكون
ذلك الجوهر حاصلا موجودا الا وقت حصول الجوهر الثاني فلم يكن حركة اذ قد عرفت ان الحركة
يستلزم ان يكون المتحرك في كل آن يفرض فردا من المقولة التي فيها الحركة لا يكون له قبل ولا بعد
ولا يجوز ان يكون هو الجوهر الذي اليه الحركة فيكون قد فسد الجوهر الاول الذي منه
الحركة الى الجوهر الوسط وتميز الجوهران اي المبدأ والوسط وصارا بالفعل والكلام
في الجوهر الوسط كالكلام في الجوهر الذي منه الحركة حتى يلزم تحقق الجواهر الغير المتناهية بالفعل
بالفعل وحتى يلزم تتالي الانات وكون غير المتناهي محصورا بين الحاصرين وحل آخر وهو ان
تميز الجوهرين المتوسطين يستلزم تعددا وتكثرا في الهيولى فيكون الهيولى بعد الحركة
مغايرة لها قبل الحركة وكذا الكلام في الجواهر التي بعد الوسط فلم يكن المتحرك شخصا ثابتا
من اول الحركة الى اخرها بل المتحرك في كل آن يفرض يكون شخصا آخر واعترض على
الدليل بالتوجيه الثاني بان المادة الشخصية العنصرية انما تتوقف على مطلق الصورة لا على
صورة متشخصة فجاز ان يتبدل عليها الصور الحالة فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها
شخصا واجيب بان الهيولى لا تحصل ذاتا متعينة بالفعل الا بان تتصور بصورة
معينة والذات اذا لم تكن متحصلة بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا
تحركت الهيولى فلا بد من ان تكون حال تحركها متحصلة بالفعل متصورة بصورة معينة
من ابتداء الحركة الى انتهائها لا يقال سلمنا وجوب تحصلها بالفعل حال تحركها لكن
لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم
امتناع الحركة في الصورة لانا نقول هي مع احدى الصور ذات متحصلة ومع الاخرى
الاخرى ذات متحصلة اخرى وهذا الجواب كما ترى مبني على ان الهيولى ليست الا
شيئا بالقوة لا تحصل موجودة بالفعل الا بالصورة المعينة ولا يخفى عدم ورود
الاعتراض المذكور على التوجيه الاول لكلام الشيخ الموافق لما قرره رحمه الله حتى يحتاج
الى الجواب نعم يرد على الكل ان شيئا من الدليلين لا ينفي الحركة في الصور النوعية التي
كيفيته فان الهيولى لم يحتج اليها باعتبار تحصل النوعي البسيطي العنصري وان كان

يحتاج البناء التحصل النوعي التركيبي والتحصل النوعي البسيطي يكفي الا ان يكون التركيب
نوعا واحدا باقيا من ولا الحركة لا انتهاء فيها وهو النوع العنصري ولما كان
هذا البحث من غوامض فن الحكمة الا الكلام توضيحا لما تحير فيه بعض الافهام و
ازالة لما اشتبه على كثير من الاقوام قال المصنف وهو خير محض فقد وقع في
بعض العبارات التعبير عن هذه الدعوى بقولهم الوجود خير وفي بعضها الخير
موجود ومآل الكل واحد قال الشارح فلا يكون التفريع عبثا الحق
اقول اذ قد عرفت ان الوجود معتبر في الكل فلا يلزم من نفي شيء منها اثبات ثالث
او المعنى فلا يصح التفريع قال الشارح ويرد عليهما ههنا انما يرد على الاول
اذ الالتزام ان المتكلمين لا يستعملون لفظ الموضوع مطلقا فلم يكن التعريف
المشتمل عليه تعريفا لهم فلا يصح الاستدلال به بل وروده على الثاني ايضا لانه لا
يبنى الا الالتزام لانهم لما لم يقولوا بالحال الحق وكان الحال عندهم منحصرا في
الاعراض كان المحل منحصرا عندهم فيما يتقوم بدون الحال فالموضوع عندهم لو
استعمل فانما يستعمل في هذا المعنى الاخص لا في المحل مطلقا سواء يتقوم
بدون الحال او لا يتقوم بدونه فالقول بعدم استعمال الموضوع عندهم في هذا
المعنى الاخص مسلم لعدم استعمال الموضوع مطلقا فذلك كما ترى وكونه انه
ليس تعريفا لهم فيتم الدليل انما استلزم التعريف المنقول عنهم للمذكور انه لا شك
ان الوجود يلزمه العرضية والعرض لا بد له من محل يتقوم بدون الحال وهو الموضوع
بل هو المذكور في الكلام الظاهر لكونه قبيل الاستدلال بالحجة الجلي وقد تأمل ثم قوله
الوجود يعرض لجميع المعقولات صريح في ان المراد المطلق الشامل للذهني فلا بد للنص
ان الوجود المطلق لا ضد له ولا مثل له باصطلاح المتكلمين فتعين ان يكون مخالفا
باصطلاحهم فهذا لا ينافي المتكلمين الوجود المطلق بهذا المعنى قوله صورته
انه لا يعرض للمعدوم من حيث هو معدوم اقول ان اراد المعدوم المطلق فيرد انه
ليس من جملة المعقولات وان اراد المعدوم الخارجي فالوجود المطلق لا ينافيه فلا مانع

الوجود يساوق الشيئية

من عروض المعقولات من حيثية واحدة فلا يصلح ما ذكره في معرض السند
وقوله بعد تسليم ما ذكره الشارح لا منع قوله كل معقول من كل حيثية فهو موجود في
لا يخفى اندفاعه اذ المراد بالحيثية ههنا الحيثية النسبية على ما صرح به في موضع لانه اجتماع
المتقابلين في محل واحد ممتنع ولا مدخل للتعقل العقلي في جوازه بل يجب اختلاف
المحل اما بالذات او بالاعتبار ولا شك ان الموضوع المأخوذ بكل حيثية يكون معقولا
فيكون موجودا مطلقا وقد كتبنا في قوله وبعض ما فيه حاشية مر بيانها ايضا ان
لا ضد له في نفس الامر انه لا يتصور له ضد فذلك حاصل بان لا يحصل له ضد
على شيء انتهى اقول ويمكن ان يقال ايضا لما كان الضد عندهم من اقسام العرض
والعرض قسم الممكن الموجود في الخارج فلو كان للوجود ضد لزم امكان اجتماع الضدين
معا بل نقول لا حاجة الى ارتكاب التجوز بان يراد بالضد معروض ضد الضد لما كان
عرضا عندهم فلو عرض الوجود لضده لزم قيام العرض بالعرض وهو غير جائز عندهم
وفيه ان قيام العرض بالعرض جائز عند المحققين وقد صرح الشارح ايضا
ان معنى المطلق ان الوجود لا ضد له ولا مثل له في الواقع في اصطلاح المتكلمين لانه
لا ضد له ولا مثل له باعتقادهم قال الشارح اي الوجود يعرض لجميع المعقولات
اقول فسر عدم منافاة الوجود للمعقولات بعروضه لها لا بعروضهما لثالث مع انه
المتبادر من عدم المنافاة بين المفهومين لئلا ينافي هذا الامتناع عروض العدم
لثالث قال الشارح ولا ينافي شيئا منها قول لان اراد عدم الصحة فغير مسلم
وان اراد مجرد عدم القول فغير نافع واورد على قوله ويخلفه المعتزلة بالمنع
انه ان كان البناء على الخلاف المعقول فيرد ان المركبات الخيالية عندهم داخلة في المنع
مع كونها ممكنة وان كانت داخلة على المقصود عليه فلا يصح ان المعدوم اعم من المنع عندهم
ويمكن اختيار الثاني ويقال المنع وان كان معدوما عندهم لكنهم لا يطلقون
عليه لفظ العدم بل انما يطلقون عليه لفظ المنع ثم الحكماء والمعتزلة بعد اتفاقهم
على القول بالمقدمتين افترقا في اثبات خصوصية الدعوى فالحكماء قالوا لما ثبت

على تحقيق ما تقرر عنده من ان مصداق القضية هو الموضوع اما وحده او مع امر آخر
على ما سيجيء تفصيله وانما قال ومعنى المطابقة ههنا ان يصح الحكاية عنه بها اذ
المطابقة بالمعنى المشهور وهي كون النسبتين الذهنية والخارجية موافقتين في
كونهما ايجابيتين او سلبيتين لم يتيسر ههنا ولم يرد بقوله لا يقتضي وجود النسبة
في الخارج اصلا نفي لزوم وجودها بنفسها او بما انتزعت عنه وهو الموضوع
وذلك لانه لو ثبت وجود النسبة في الخارج باحد المعنيين ثبت مقصود الشارح
اي تحقق الممتنع في الخارج واشار الى هذا التعميم فيما سيأتي في الكلام التوضيحي
لا يتحقق النسبة الخارجية التي اعتبرت في الخبر لا بنفسها الا بما ينتزع منه قال
الشارح بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لاقتضت ههنا كلية يبتني عليها و
تحقيق المقدمة الاولى بالبطلان حيث قال حاصله لو صحت هاتان المقدمتان الخ
قوله وكذلك الحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي هو
الثبوت فيه بحث لان قولهم الايجاب هو الحكم بالثبوت امر لآخر انما يقتضي صحة قولنا
الموضوع محمول ولا يقتضي صحة قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع فان قيل لو لم يصدق
مبدأ المحمول ثابت للموضوع لصدق انه ليس بثابت له وبانتفائه عن الموضوع انتفى
صدق الايجاب مثلا اذا قلنا زيد كاتب فانه لم يصدق الكتابة ثابتة لزيد يصدق
انه مسلوب عن زيد واذا انتفى الكتابة عن زيد لم يكن زيد كاتبا قلت صدق السالبة
يجوز ان يكون لانتفاء الموضوع وح انه لم يصدق قولنا مبدأ المحمول ثابت للموضوع لكن
لا يلزم انتفائه عنه مطلقا فانه لا يصدق قولنا زيد ثابت فان انتفاء الثبوت عن
زيد يوجب عدم صدق قولنا زيد ثابت بان لا يصدق عليه الثبوت اشتقاقا الا ان
ان ثبوت الحي في الخارج صحيح صادق مع عدم صدق قولنا الحي ثابت له في
الخارج والجواب انا نعلم بديهة انه صح جعل تلك المبادي موضوعات على ما يصح
في كلام الشيخ بحث الاوهام وبما يجيء من ان ثبوت شيء لشيء يستلزم ثبوت الوصف في الجملة
لكن لا يستدعي ثبوته في ظرف الاتصاف على ما صرح به وح يستقل عن الشيخ ما نح

ثبوت المعدوم الخارجي فلم يكن هذا الثبوت في الخارج لان الثبوت هو الوجود فتعين
ان يكون في الذهن اعم من ان يكون مبادي عالية او اذهان سافلة والمتكلمون لما لم يقولوا
لما ابطل الوجود الذهني بتبل ما مر فتعين ان يكون ذلك الثبوت في الخارج قال
الشارح يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على
تقدير عدم قوى مدركة قد يقال اللازم منه ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري
في الخارج على هذا التقدير والمح لا ثبوتهما فيه فيجب الوقوع في نفس الامر اللهم الا ان
يريد انا نعلم قطعا ان لا مدخل للقوى المدركة في ثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين
وشريك الباري وح فالمنع ظاهر قوله لان المح قد يستلزم نقيضه فان قلت قد قال
شارح المطالع الدرتية لا يجوز ان يكون مقدمها منافيا لتاليها لان المنافاة
منافية للملازمة اذ المنافاة تصحح الانفكاك بينهما والملازمة تمنع وتبطل اللوازم
والكل تبطل الملزومات فلو كان بينهما منافاة لزم اجتماع المتنافيين في نفس الامر وانه
مح قلت يمكن ان يقال ان اريد بكون المنافاة مصححا للانفكاك بينهما انه يصح تحقق
احدهما بدون الاخر فمم اذ يجوز ان يكون كلاهما ممتنعين في الواقع وان اريد انه لو تحقق
احدهما لم يتحقق الاخر فمسلم لكن اللازم من الملازمة الزوم انه لو تحقق احدهما لتحقق
الآخر وح فلا نسلم المنافاة بين الشرطيتين الزوميتين بل هي الكلام الآتي فيه قوله
والجواب انه تحقق نعم فيه اقول مع ذلك لان معنى قولهم الكلام ان كان لنسبته خارج
تطابقه او لا تطابقه فخبر انه ان كان لمدلوله نسبة خارجية كذلك فخبر والا فانشاء فح
يجمع الاستفهام والحكمة خارجا لتغيره في ثبوته على هذا القاعدة نعم الصدق
والعقود فان الشايع المتبادر الذهن من الصدق والكذب مطابقته للخارج لا
نفس الخارج قوله اقول بعد ما سبق قوله ليس هذا جوابا الا من قبل القائل الذي
بل غرضه انه لما كان ما نقل الشارح هنا ما يمكن ان يستدل به الشيخ على مقصوده
وهو ثبوت النسبة في الخارج اشار الى ما ذكره سابقا وهو ان المراد بالخارج
الخارج عن مشاعرنا فيتبع هذا الاستدلال ثم اشار الى جواب آخر مبنيا

بانه لا دخل للمقدمة ولا حاجة الى جعل مبدا المحمول موضوعا و يتمسك في ثبوته
بالمقدمة الثانية ثم اعلم انه يلزمهم الشك ايضا على ان المراد من قولهم الايجاب هو الحكم
بثبوت شيء لشيء ان الايجاب هو الحكم بثبوت مبدا المحمول للموضوع وفيه ان هذا انما يصح
فيما اذا كان الخبر مشتقا فلا يصح قولهم على الاطلاق ان الايجاب هو الحكم بثبوت شيء
لشيء واما على ان صدق المشتق على شيء يقتضي قيام المبدا به فيما حقيقيا او انتزاعيا
قوله حاصله في بعض المدارك العالية بطريق الاجمال الاول
والفرع على تقدير التسليم انما هو بعد التحليل وما يحصل بالتحليل يكون متناهيا
قوله يشكل اثبات الوجود الذهني بوجه اي على الوجهين كما هو الظاهر اما على الوجه الاول
فلان ثبوت الاعراض للموضوعات الغير الموجودة في الخارج غير صادق فلا يصدق انا
نحكم بامور ثبوتية على ما ليس موجودا في الخارج واما على الوجه الثاني فلانه لا بد في
الوجه الثاني من التزام ان كون ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول
ثبوت الموضوع والا فلا مخلص بالتشبث به لان ثبوت الموضوع ملزوم للحكم
وسيجي ما فيه ولا يتوهم انه يلزم البرهنة في المقدمة الثانية وقد سبق انه
وجه مستقل لان هذا القائل لا يتصرف في ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت
له بل انما تصرف في المقدمة الاولى وقال ان الايجاب ليس عبارة عن الثبوت المذكور
بل عبارة عن الاتحاد المذكور وهو لا يستدعي ثبوت الموضوع وهذا الكلام مبني
على حمل الكلام على الجواب عن الاشكال كما هو الظاهر واشار الى ان الوجه الثاني لا يفيد
لانا نعلم قطعا ان للموضوع اتصافا بمبدا المحمول المشتق بالوجدان وان لم
يكن الايجاب عبارة عنه فاذا انضم الى المقدمة الاخرى تم الكلام والحاصل ان الوجه الاول
غير صحيح في نفسه واشار اليه بقوله فلا بد لذلك الاتصاف من نحو ثبوت بخلاف الحق
انه لا بد في الايجاب المشتق من الاتصاف بمبدا المحمول فلا بد لذلك الاتصاف
الصحيح من نحو ثبوت لا يكون في الكواذب في الصادق فان الكواذب تشترك في اصل الثبوت
الذهني اذ للكواذب قائل معتقد لها فالاتصاف فيها ثابت في ذهنه فلا بد للطوق

للصدق من ثبوت امر و حيث لا يكون في الخارج اذ قد تقرر ان النسبة ليست في الخارج
متاصلة في الوجود بنفسها فلا بد من نحو اخر من الثبوت وهو ثبوته باعتبار ما
انتزع هذا الاتصاف كما اشار اليه آنفا وهو ان يوجد في الذهن او في الخارج
يصح انتزاع هذا الاتصاف عنه وهو الموضوع اما وحده او منضما مع امر آخر
على ما يجي تفصيله فظهر ان ثبوت شيء لشيء مطلقا سواء كان ثبوت الاعراض للموضوعات
او الثبوت الحملي انما كان نعتا قالا بد فيه من ثبوت الموضوع فلا يصح التخصيص المذكور
في الوجه الاول قوله وعلى الوجهين يتحقق النسبة الخارجية الى قال انفا انما يعتبر
في الخبر لما على الوجه الاول فظ لان ثبوت الشيء للشيء اذا لم يكن مستدعيا لثبوت
الموضوع في الايجاب الذي لا يكون موضوعه ثابتا لم يكن له خارج اصلا لان النسبة
النسبة لا يكون من الموجودات الخارجية ولا بما انتزع عنه وهو الموضوع على ما هو المفروض
واما على الوجه الثاني فلما مر انه لا بد ان يلتزم فيه ان الاتحاد المذكور لا يقتضي ثبوت
الموضوع ثم قال اللهم الا ان يرجع الى ما نقله عن بعض المحققين وهو ان الخارج عبارة
عن النسبة التي يجدها الحاكم بين الموضوع والمحمول من حيث انها مقتضى المفروض
او البرهان اذ لا يتحقق من تحقق الخارجية لانها عين النسبة الذهنية بالذات
وقد تحقق النسبة الذهنية كما اشار الى انه يمنع المقدمة الثانية كلية كما يرى
بقوله اذ ثبوت الشيء لا يخلو عن وجه فرضي سواء كان من قبيل ثبوت الاعراض للموضوعات
او ثبوتا حمليا الى ان الالتزام المذكور في الوجه الثاني وهو ان الاتحاد المذكور لا
يستدعي ثبوت الموضوع ايضا كما مر واشار اليه بقوله بل ان النسبة الى الشيء البارئ
وجه كانه في ثبوت الشيء في حق الاتحاد المذكور وقوله فكونه ما صدق عليه
الموضوع محمولا لا يستلزم وجوده تفريع على الثاني وقوله فلا يجري متفرع على الكل
اقول و ههنا بحث وهو انه رحمه الله قد اشار في ثلثة مواضع الى ان في الوجه الثاني
لا بد فيها التزام ان كون الموضوع محمولا لا يستدعي ثبوت الموضوع فتقول ان كان نحكمه
بذلك كلها مبنيا على انه على تقدير القول بانه يستدعي ثبوت الموضوع لا ينفع لزمهم

التسلسل ويرد عليه ان لزوم التسلسل قد عرفت انه مبني على احد الامرين ولعل هذا القا
يل لم يقل بهما وقوله اولا بلا يلزم تفريع قوله فلا يحكم على عموم ما يحتاج وان كان بنا
على حمل المخلص على المخلص عن لزوم ثبوت المستقل في الخارج ولزوم التسلسل معا كما هو
الظاهر الا الاخير فقط اذ لا شك انه لا يكفي الوجه الثاني الا للاول في الذكر فعبه ان كتب
الشارح هاهنا حاشية وبين فيها ان المخلص محقق بلزوم التسلسل وايضا هذا الحمل الا بلا يلائم قوله
فليحمل كلامه على انه لا تخلص عن لزوم التسلسل يمكن الجواب بان هذا القائل هو شارح
المقاصد اعترض على دليل الوجود الذهني وقال بعد نقله وعلى اعتبار الوجود الذهني
بل اللازم هو ثبوت الموضوع والحمل عند العقل بمعنى تصور بعضها فهذا القائل ملتزم
لعلم التسلسل وهذا المعنى للايجاب لثبوتها للموضوع **قال الشارح** وانما ذلك
بحسب العبارة اي لو وقع في كلام النافين للوجود الذهني وعلى اعتبار الوجود الذهني
لو وقع في كلام المثبتين يعني وقوعه في كلامهم بناء على انه من مقدمات اثبات الوجود
الذهني فمن لم يقل بالوجود الذهني لم يسلم بل فسر الايجاب بالاتحاد المذكور و
قال الاستاد قد علمت ان الوجود الذهني لا نعم من هذا التفسير بعضه فلا فائدة في العدول
ثم هذا الكلام من الشيخ صريح فان قوله ولا تخلص من تتمة السؤال ولا يتوهم ان تفسير
الايجاب بهذا المعنى يجعل القضايا المحققة في العرفية البديهية ضرورية ان ثبوت الشيء لنفسه
واجب بديهي اذ الموضوع هو الذات ماخوذا مع وصف الموضوع ماخوذا مع
وصف المحمول فلا يلزم المحذور انه **قوله** قلت الانصاف متنع الوجود في الخارج عندهم
قد يقال ان ما ذكره يكون مقتضى الدليل المذكور بطلان قولهم بان الممتنع نفي محض لا ثبوت
له اصلا لا بطلان تحقق الشيئية والثبوت بدون الوجود فالصواب ان يقال في الجواب بعد الاختيار ان الممتنع
ان التاثير في نفس الذات لا بجعل الذات ذاتا حتى يرد ان يبطل عند بعضهم بل يفسر
بان تعلق الجعل بنفس الذات على ما سيجيء انه الحق انه متوقف على عبارة المعنى فخير حاصل
الدليل ان المعقول هو تعلق تاثير الفاعل بالذات لان الاثر في التاثير الخارجي لا بد ان
يكون موجودا في الخارج والا لانفك وكذا الوجود منتف فيه فلا يصلح تعلق التاثير

التاثير به فلو كانت الذات ثابتة في الازل كما هو مذهبكم انتفى تاثير القدرة مع ان الذات
ثابتة عندكم **قوله** فالخارج ظرف للوجود لا الاتصاف اقول لعل الا السؤال تاثيا
قولهم الفاعل يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج فسره على وجه يندفع عند السؤال
وانما قال بظاهره لانه يمكن حمل كلام الشيخ على هذا المعنى بادنى عناية كما لا يخفى ومعنى قوله
فيكون في الذهن لعاقل انا لا نجوز كون الاثر هو الاتصاف الذهني بالحيثية المذكورة
فليجوز ان الاثر هو الاتصاف الذهني بالوجود حتى يسلم الكلام من التكلف والتوجيه **قال**
الشارح يلغو ذكر اثبات القدرة اورد عليه ما اورد فان اثبات القدرة على هذا
التقدير وان لم يكن داخلا في الشق الاول لكن مدخليته في الشق الثاني ظ حيث قال
غير متعلقة واما ثانيا فلان المراد من قوله ثابتة في العدم انها ثابتة في العدم ازلا
والمراد بالمؤثر المؤثر المختار وتاثيره لا يكون الا بالقدرة فان قلت المحوج الى السبب
عندهم هو الحدوث ما وحده او مع الامكان فالازلية تنافي تعلق التاثير مطلقا لا
خصوص تاثير القدرة فالجواب ان المحوج الى السبب المختار هو الحدوث وحده او مع الامكان
لا المحوج الى السبب مطلقا لانه لا يلزم تعدد القدماء في الاستناد صفاته تعالى الى الذات كما سيأتي الى
ان يجاب مع برايتها عن سمة الحدوث وفي الوجهين تامل وذلك لان الذات ثابتة عندهم
وكذا الاحوال وعندهم ان هذا الثبوت انما هو مقتضى ذوات الثابتات لا بجعل
جاعل ولا تاثير مؤثر فاللازم ليس نفيا خصوص القدرة بل مطلق التاثير
فالتعرض لخصوصية القدرة لغو محض في قوله في التوجيه الاول والحال غير متعلقة
يشتمل على اللغو لانه في قوة قولنا الحال غير محتاج الى المؤثر القادر فتقول الحال
عندهم كالماهية الموجودة غير محتاج الى المؤثر مطلقا فالتعرض لخصوصية القدرة لغو واما التوجيه
الثاني فيشتمل على التكلف لقوله الذات ثابتة في العدم ازلا مستغنية عن المؤثر المختار عندهم ثابتة في الازل مستغنية عن المؤثر مطلقا صح
بل يلزم الحاجة الى استدلال آخر وهو ذكر الازلية وكلام الشرح خال عن ذكر اثبات القدرة ونصب
لقوله كلام المتن يمنع على الظاهر بعد ما وجهت به كلامه ثم يصير الكلام في تقريرنا
فتامل **قوله** كانه قال بعد الاستدلال عليه اقول فعلى هذا التقرير يكون مآل قوله مع

علم تعقل الى انه دعوى الفرق يرتفع اصل المدعى وذلك لان قوله لا يعقل من الوجود
امر ابسط الكونه فوق قوله لا يتحقق الشيئية بدون الوجود ولما كان تخصيص كونه ما
قبله دليلا الدليل الامتحصل في هذا التقرير عبر عنه بلفظ الاستدلال تنبيها على ذلك
وفي النسخة الاخرى يكون هذا القول اشارة الى مقدمة مرفوعة لدعوى مبنيا على
تلك المقدمة ولما كان في هذا التقرير يكون الدعوى عبارة عن المقدمة المرفوعة عبر عنه
على قبله بالمقدمات الالزامية ولما كان في الاول عبارة عن دعوى الفرق وهي في اصل المدعى
عبر عنه بالاستدلال رعاية للتناسب والتجاذب قال الش في الحاشية وفيه نظر لانه
في الاول سقوط النظر في غاية الظهور لانه لو لم يتعرض لاثبات التميز للمعدوم لما ثبت
الدعوى الكلية لان المراد بالمعدوم المعلوم في هذا التقرير ما هو متصور او معلوم
للعقل لهذا قال البعض اي بعض المعدوم الممكن اذ الكلام فيه متصور دون بعض
الا ان جميع الممكنات متصورة له تع ومعلومة فالتعرض للبعض في مقام الاثبات فيه
مقام السلب غير صحيح نعم لو قرر الدليل هكذا المعدوم الممكنة متصورة له تع او معلومة
له تع فكانت متميزة الى اخر الدليل على ما هو مذكور في شرح حكمة العين لتوجه النظر وحمل كلام
الش على هذا بعيد جدا قوله فلا يصلح المذكور في معرض السند للسندية وذلك لان السند
لا بد ان يكون مرجعا للمنع اي يستلزم المنع للزوم او اخص منه مطلقا وههنا يكون السند
اعم من المنع وكان المراد بالسلب السلب الداخل في محمول السالبة المحمول دون المعدولة
وهو السلب الوارد على النسبة والا فالتحقيق كما صرح به السيد المحقق في حاشية المطالع
ان كلمة لا في المعدولة بمعنى السلب وكان التردد ولم يتعرض لهما بحث ثم لم يتغير على ما ذهب اليه بعضهم
وتعميم الشيء ليدخل فيه المعدوم له لانه نظر على السند ريثما انا اجح عند المعدولة
ثم ههنا حل اخر وبيانه ان الثبوت في الدليل بمعنى الثابت في العين فصار حاصل الاستدلال
انه لما كان الامكان صفة ثابتة في العين فالموصوف لا بد ان يكون ثابتا فيها لان الصفة العينية
لا تثبت للشيء الا في العين وح يثبت ثبوت المعدوم في الخارج كما هو مذهبهم فمنع المقدمة
ثبوتيا بهذا المعنى فالسند بانه اعتباري لا يخفى انطباق السند على المنع ويؤيد هذا

هذا التوجيه قول الش كما سيأتي في هذا الفصل اشارة الى دليل الخصم على ان الامكان
ثابت في الاعيان وقوله كما سيأتي في هذا الفصل اشارة الى دليل المص على انه اعتباري ليس له
ثبوت في الخارج فان النزاع انما هو في كونها ثابتة بهذا المعنى لا بمعنى ان السلب ليس داخلا في
مفهومه ويؤيد ما ذكرنا قول الش لما مر من ان اتصاف غير الثابت بالصفة الثبوتية
مح اشارة الى ما مر في اثبات الوجود الذهني ان ثبوت شيء لاخر يتوقف على ثبوت الاخر في
نفسه فقد ذكر ان المراد بالثبوتي ما ليس السلب داخلا في مفهومه ولم يستقم ان اتصاف
غير الثابت في الخارج بالصفة الثابتة فيه مح اصلا قال الش فهو برزخ بين الثبوت و
العدم الخارجي قوله هذا الكلام من المص اشارة الى رد ما اورد الامام عليهم حيث قال ان
عدم الواسطة بين الوجود والعدم ضروري لان البديهة حاكمة بان كل ما يشير اليه العقل
اما ان يكون له تحقق بوجه ما ولما ان لا يكون والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم فلا
هذا الا واسطة بين القسمين الا ان يفسر الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا فح ربما
حصلت الواسطة على ذلك التاويل يصير البحث لفظيا بان القسم الكلي ما يشير اليه العقل
ما له تحقق والى ما ليس له تحقق هو القسمة الى الثابت والمنفي وهم لا يخالفون في ذلك لانه لا شيء
بين الثبوت والنفي واسطة لكنهم ذكروا ان الوجود اخص من الثبوت فالوجود كلي ذات
له صفة الوجود والصفة لا تكون ذاتا لا جرم لا تكون موجودة ولا معدومة ومن ههنا
ذهبوا الى القول بالواسطة فانهم يعنون بالذات كل ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال
وبالصفة كل ما لا يعلم الا بالتبعية وكل ذات اما موجودة او معدومة انتهى وحاصله
ان نزاع هؤلاء معنا انما هو في تفسير لفظ الموجود والمعدوم وجعلهما مرادفين
للثابت والمنفي سواء كان هذا النزاع لائقا بالعلوم البرهانية وغير لائق بها وليس
نزاعهم في المعنى حتى يلزم عليهم انكار المعرفة الضرورية وكيف هؤلاء عقلاء عارفون
بالعلوم الدقيقة قال الشارح وانبتها امام الحرمين اولا اي اثبتها اولا ثم رجع عنه
فلا ينافي هذا ما قالوا انه من اثبت الحال اولا هو ابو هاشم قوله لان صفات المعتم
معدومة عندهم فكذا صفات الاحوال على مقتضى هذا التعريف اللهم الا ان يراد

بصفة الموجود ما كان صفة له بالذات وبلا واسطة وح لو ثبت كونها ثابتة يلزم
كونها احوالا وعلى التقادير لا يكون قيد الموجود احترازيا عنها احترازا عن الاثر كما لا يخفى
وههنا بحث وهو ان على ما نقلنا من كلام المص انما يكون جميع الصفات احوالا
اذ الموجود والمعدوم لا يكون الا ذاتا على ما فسرهما فصفات المعدومات والا
حوال لا بد ان تكون احوالا ويلزمهم ان يكون قيد لا موجودة ولا معدومة ايضا
لغوا في التعريف اللهم الا ان يقال انه للتوضيح او يقال الصفة المذكورة في تعريف
الحال غير المقابلة للذات المعتبرة في تفسير الموجود والمعدوم اذ المعتبر في
التفسير بمعنى ما يعلم ويخبر عنه بالاستقلال وههنا بالمعنى المشهور ولا يخفى
بعد هذا بما ذكرنا من لزوم كون صفات المعدومات الا احوالا احوالا ايا
تلك الصفات صفة بالمعنى المشهور ولا يبلغ كونها ذواتا بالمعنى المراد ههنا الا
التزام كون المعدوم ليس له صفة بهذا المعنى بعيد عن الانصاف جدا ثم لا يخفى
عليك انه على هذا يلزمهم كون المصنف معدوما دون صفته وهو كما ترى الا
ان يرجع ذلك الى تفسير الالفاظ فتأمل **قال الشارح** واعترض عليه بانه
باطل بالواسطة وتسليم المدعى اقول فيه يمكن ان يقال انه توجيه كلام المص دليله انه انما عرف
على قانون الاستدلال الحصار هكذا الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود او
لا معدوم على ما ذكره الشارح فاشار المص الى ان الوجود لا يرد عليه هذا التقسيم
الثلاثية اذ القسم الثالث غير محتمل عقلا لما مر آنفا ان الوجود يرادف الثبوت
العدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل عقلا فكذا ما لا يكون موجودا
او لا معدوما وما وقع في القسمة التي تثبت الحال انه هي القسمة الواقعة على الامر
الثابت فانه لو لم يكن ثابتا لم يكن حالا اثبته والقسمة هي محتمل بل غير واقعة على مذ
هبهم بناء على ما نقل الشارح قبل ذلك حيث قال كثبوت الكليات الحالية وثبوت
الوجود والتركيب فمحصل كلام الشارح ان الوجود لا يرد عليه القسمة التي تثبت على كلام
لان القسمة التي تثبت المدعى انما هي القسمة الواردة على الامر الثابت فانه لو لم يكن

ثابتا لم يكن حالا اثبته والقسمة المذكورة غير مسلمة او غير واقعة على مذهبهم وهذا
التوجيه جيد لو ثبت ان الوجود لا يكون ثابتا عندهم اصلا وان الاحوال لا يكون
ثابتة **قوله** فالاولى ان يقال ان مفهوم الموجود محل يصح تحليله اقول مرادهم ان معنى
الموجود هو ما قام به الوجود بالمعنى الاعم الشامل للقيام الحقيقي والمجازي في ذلك
معنى بسيط نسلم انه معنى وصحة التحليل انما هو تعرض لواحد منهما وما ذكره
من المنع على الاولوية ففيه بحث اما اولا فلانه اصح به الشارح فيما سبق هو ان نسبة
الشيء الى نفسه اشتقاقا عبارة عن نسبة المشتق من الشيء اليه لانه يتحقق بين الشيء و
نسبة حقيقية فالذي هنا كقوله نسبة الشيء الى نفسه لا تكون كنسبته الى غيره ولا يقاعده في قوله
نسبة الشيء الى جزئه لا تكون كنسبته الى سلبه الى جزئه كلامهم في النسبة الاشتقاقية اذ هي في
التحقيق نسبة الشيء الى ما يغايره والى ما يغاير جزئه وليس مراده انه يتحقق النسبة الاشتقاقية
بين الشيء ونفسه لكن لا يتحقق النسبة بهوهو نيا وعلى انا الكلام ههنا في نفس النسبة
اذ الامر الا الحقيقية نسبة بين الموجود ووجوده نفسه هناك الموجود بذلك وجوده
وذلك لانه لو كان مراده هذا لم يتم جوابه عن الاستدلال الاول لاحتمال ان يكون
عين الماهية لم يتحقق الامكان اذ لا يكون تحقق النسبة من التغاير بين الطرفين اذ
التغاير لابد منه في تحقق مطلق النسبة لا اختصاصا بالنسبة الموطائية بل الحق
ان التغاير في النسبة الموطائية انما هو وهو الاتحاد ليس ضروريا فلو
التغاير في النسبة الاشتقاقية الى ما له التعبير عنها بكلمة ذو ولما نفسه
بها ذلك الموجود بنفسه في الوجود في قبيل التجاوز عما ان نظريا يكون الموجود بمعنى غير
معنى الوجود من غير نظر الى خصوصية لفظة ذو التي توهم انه يتحقق هناك نسبة فلذلك
واما ثانيا فلانه قوله لكن لما كان الدليل الدال على امتناع تصور النسبة الذي ذكره
على انه ما ذكره الشارح بطريق فينبغي تبديل الاولى بالصواب نعم يمكن ان يقال انه وجه
الاولوية لما كان حاصل كلام الشارح موافقا لما نقلنا آنفا ان نسبة الوجود الى
نفسه يكون في الحقيقة عبارة عن نسبة الوجود اليه لا يتحقق النسبة بين الوجود ونفسه

حقيقة فيرجع كلامه الى عدم تسليم تحقق نسبة بين الوجود ونفسه اصلا وكانه
تماما ويبقى لنا مناقشة على العبارة حيث استعمل كلمة نفي الدالة على النسبة والا
مرتب فيه فلهذا قال فالاولى ولم يقل فالصواب **قوله** اقول هذا غير متجه على
الملازمة اقول قد نقل عن الش هنا كلماته هي قوله هذا في القضايا المتعارفة مسلم
واما اذا اخذت القضية طبيعية فيمكن اتصاف الشيء بنقيضه نحو هو كما نقول الجزئي
ليس بجزئي انتهى والكلام منقطع لهذا السؤال وتصديق للمعترض بان المراد نفي اتصاف
الشيء بنقيضه اتصافا عينيا في القضايا المتعارفة وبمقابله الذي ليس بحرفي طبيعته
وفيه نظر لان اتصاف الشيء بنقيضه انما هو في القضايا الطبيعية كاتصاف
الوجود بالعدم لان النقيضين هما المفهومان دون المتعارفة اذ الحكم فيها انما هو
على الافراد فاللازم هاهنا اتصاف فرد احد النقيضين بالنقيض الاخر ويرجع الى
اتصاف الشيء بالنقيضين على ما قال الى الحق المستحيل اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف
الشيء بنقيضه وايضا على هذا يكون مدار الجواب على الفرق بين اتصاف الشيء بنقيضه
في القضايا المتعارفة وبين اتصافه في القضايا الطبيعية لا على الفرق بين الى
الشيء بنقيضه مواطاة وبين اتصافه به اشتقاقا **قوله** اقول ما انكره انه لا يتصف الشيء
بما يتصف بنقيضه قوله قد سبق منه رحمه الله الفرق بين العدم واللاوجود في الشيء
لم يفرق بينهما وخلط احدهما بالاخر وهاهنا فلا يبعد ان يمكنه ايضا
الوجود واللاوجود موضع قول المستدل الوجود نوع عدم الذي هو في قوتنا
الوجود معدوم فانه يرد عليه الايراد وقال ما انكره انه لا يتصف الشيء اشتقاقا
بما يتصف به مواطاة بنقيضه العدمي الا الدفع المصدري لانه كان الكلام فيه
فلا يلزم منه اتصافه بنقيضه بمعنى الدفع المصدري كذلك اشتقاقا كيف ولو لم
من الاتصاف اشتقاقا بما يتصف به مواطاة بالنقيض العدمي الاتصاف بالسكون بمعنى
الدفع اشتقاقا يلزم كون الجسم المتحرك لامتحركا الاتصاف بالسكون وغيره من الحركة
انه يصح ان يتصف الجسم بالاحركة بمعنى العدم اشتقاقا فلو لم نسلم منه الا اتصاف

الاتصاف بالنقيض بمعنى الدفع اشتقاقا يلزم ان يصدق ان الجسم رفع عنه الحركة
قوله والخصم لا يدعي استحالته مثل ذلك قول لا يخفى ان الاتصاف بالنقيض بمعنى
الدفع المصدري اشتقاقا انما وقع في مدعى الخصم فانه لو لم يكن معترضا للوجود
كانه معترضا لرفع الوجود كالاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الش فلا يلزم
الاستدلال بوقوع الاتصاف بالنقيض بالمعنى الذي اعتبره الش في مدعى الخصم على ان
مدعى الخصم ليس استحالة مثل ذلك هذا وما قيل في الجواب من ان الاتصاف برفع الوجود
بالاشتقاق وان كان لازما لكلام الخصم في الواقع لكنه لا يسلم بان الخصم لو سلم
اتصاف الوجود برفع الوجود اشتقاقا فسلم كونه مع عينها الا بالقصد من المعدوم
الا ورفع الوجود مردود بان المعدوم اخص من ذي رفع الوجود كما بين ان
المعدوم عندهم ذات لها صفة رفع الوجود والوجود ليس بذات عندهم
قال الشارح اجاب المص بقوله والكلي ثابت في هنا اقول هذا الجواب
المص حيث بنى على القول بنفي وجود الطبائع في الاعيان حسبما هو مختار ان
الكلي موجود ونمنع قوله اذ لا وجود في الخارج الا للاشخاص ولعله قد يسمى الكتفي
باختيار كونه ذا بياض السواد موجودة في الدليل الثالث عن العرض لما هو الجواب
الحق في الدليل الثاني **قال الشارح** والا امتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة
اقول فيه نظر لان وجوب الاحتياج بين الاجزاء في المركبات الحقيقية انما هو
في الاجزاء الخارجية المتمايزة في الوجود الخارجي واما الاجزاء العقلية المتحدة في الوجود
فلا يتصور بينها الاحتياج والقيام وبما ذكرنا ظهر ان الجواب الذي ذكره المص
تحقيقي واما الجواب عن هذا بما ذكره في الدليل الثاني فقد عرفت انه مبني على القول
بنفي وجود الطبائع في الاعيان فلم يكن تحقيقيا ايضا واما الجواب الثالث ورده الشارح
بقوله ولقائل ان يقول فيرد عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام
بين الاجزاء ويكفي فيه احتياج احدهما في القيام بمحل ثابت القيام الاخر به
ولا يلزم ان يحصل التركيب الحقيقي بين الحركة والسرعة القائمتين بالجسم وحده

ان قيام السخونة به موقوف على قيام الحركة به فالحق في الجواب ما ذكرنا ثم القول
بتحقق الهيئة الاجتماعية وهي الجزء الصوري في ذاتيات السواد يقتضي ان لا يكون
تحديده بالجنس والفصل القريبين لم يخف بذلك اما بالحق ان الجزء الصوري
انما هو في المركب الخارجي وربما يناقش في ترتيب قوله فيهما الا موجودان ولا معدومان
يقومان بما يقوم به السواد فيكونان حالين على ما سبق اذ اللازم منه حال الجزء
الجزئين قوله يمكن ان يقال قيام العرض بالحال او بالعكس في قوة قيام العرض بالعرض
اقول هذا السؤال مبني على اعتبار المفهوم وان التحقيق في قول الشارح لا يلزم
قيام العرض بالعرض انما يتوجه على قيد خصوصية العرضية ويبقى اصل التقسيم
ثابتا وانت خبير بان هذا الاعتبار انما يكون لو لم يكن للقيد فائدة سوى تخصيص
الحكم على ما تقرر في موضعه وذكر القيد هاهنا لانه ماخوذ في كلام المستدل ولهذا
اورد في قوله ولا التقوم بالمعدوم اشارة الى انه لا يلزم شيء من المحذورين
المذكورين في الاستدلال قوله لجريان دليلهم فيه وهو ان القيام عبارة عن التبعية
في التحيز والعرض لما كان تابعا للغير لا يمكن ان يتبعه غيره ولا قوله لجريان الدليل
في غير العرض جريانه فيه على تقدير كونه متحيزا تبعا واما اذا منع كونه متحيزا
في الجملة فيكفي في بطلان المقدمة الاولى ولا يخفى ان ما ذكره في جواب لا يقال انما
يدفع دعوى تمسكهم بوجوب قيام اجزاء الهيئة الحقيقية بعضها ببعض واعترافا
فيهم بذلك ولا يدفع اصل المنع اي منع استحالة قيام العرض بالحال ولهذا قال
نعم ان يقال انما يمنعون امتناع قيام الصفة بالصفة مطلقا وان اجري فيه دليل
امتناع قيام العرض بالعرض لما كان هذا المنع منع مقدمة بعينها بدليلهم لم
يصرحوا بنفسها حتى يقال اين نقل لهذا الدليل قال لكن يكفيه الايراد انه محال
على التحيز بجريان دليلهم كاف في تقرير النقض في صورة الجدل ثم قال لا اظهر في جواب
النقض آه وكتب كاتبه في قوله وانما قلنا فالاظهر لانه يمكن حمل كلام الشارح عليه كما
لا ما ذكرنا فليتامل قوله وانما يجوز كون الحال معدوما لا يخفى انه كان انعدام

الكل بانعدام جزئه من اجلى البديهيات فلا يجوز تقوم الحال من المعدوم
كذلك وجود الجزء عند وجود الكل من اجلى البديهيات فينبغي انه لا يجوز تقوم
الموجود من الحال فكما جاز الاول باعتبار التركيب الذهني جاز الثاني باعتباره
والفرق تحكم قوله لا يقال المعدوم عندهم هو الذات هنا جواب بتغيير الدليل
ومع ذلك يرد عليه انه كان المعدوم عندهم هو الذات كذلك الموجود فيلزم كون
السواد عندهم ليس بموجود مع تصريحهم بوجوده حيث قالوا ان اجزاء السواد لو كانت
معدومة لزم تقوم الموجود بالمعدوم قوله بخلاف المعدوم فانه يتصف بالعدم
فلا يجوز تركب الموجود والحال منه اقول هذا ايضا داخل تحت التخييل كما يدل
عليه سوق الكلام ويدل عليه قوله ولا يجوز ان يصير الابيض جزءا للابيض والثاني
فلا يلائم قوله لسيما تقدم الجزء على الكل شانه الا ما ذكره آنفا ان انعدام الكل
عند انعدام اجزائه من اجلى البديهيات ثم لا يخفى انه لو بني الكلام على هذا التخيل
فقوله الا يجوز اما ان يحمل الحال المتعدد الطرفين ام لا فعلى الاول لا يجوز تركب
الموجود من الحال على الثاني يجوز تركب الحال من الموجود ثم لا يبنى الكلام على التخيل
جعل الثلج ابيض واما عند التحقيق فليس بابيض بل هو هناك وهو ان الايراد
المذكور هاهنا لا يتم ابطال تركب السواد من المعدوم لم يندفع بما ذكره من التخيل
مع ظهور فساده كيف كثيرا ما يتصف الجزء بصفة الكل وبضدها كما لا يخفى
ولهذا قال من الخيالات والاوهام وما ذكره من السؤال بقوله فان قلت لا شناعة
في القول بتركب الحال من المعدوم يندفع بما ذكره من انه يلزم كون الكل منعدما
بانعدام جزئه واما القول بالتركيب الذهني من الاجزاء العقلية الغير الموجودة في
الخارج فقياس مع الفارق اذ العقل يحكم في الذهن بان مرتبة الكلية التحصيلية تكون فوق
مرتبة الجزء وتركب الموجود الخارجي من الاجزاء الذهنية الغير الموجودة في الخارج
جوابه ليس الكل من حيث هو كل وجود في الخارج بل هو من حيث يتركب منها الموجود في
الذهن فقط وهذا بخلاف ما نحن فيه اذ لتحال الرتبة فوق مرتبة المعدوم في الشيئية

والتحقيق ليس له من حيث انه تركب من المعدوم مرتبة او وفي مرتبة الحال فهو في مرتبة
العدم اذ الحال لا يجوز ان يكون معدوما والحاصل ان الموجود الخارجي يوجد لذاتها
ولهذا يتركب من الموجود الذهني والحال لا يصير معدوما ما لم يتركب من المعدوم
واذا عرفت حال تركب الحال من المعدوم فقس عليه تركب الموجود من المعدوم و
تركب الموجود من الحال فتامل والحق ان تقوم الحال بالمعدوم ان كان من جهة
الكل على الجزء في مرتبة التحقق والثبوت كان باطلا بالضرورة واما اذا كان من جهة
نعم في الكل من حيث انه يكون مستقلا فلا يكون ذاتا حتى يتصف بالعدم مع ان
معنى المعدوم عندهم هو الذات التي ليس لها صفة الوجود لم يكن باطلا بالضرورة
انه مبني على تفسير الالفاظ ولا مجال للضرورة في شيء فتامل **قال الشارح**
وقال البصرية شرط الحصول في الحيز اقول الظاهر ان المراد بالتحيز صلاحية الحصول
في الحيز **قال الشارح** ذهب بعضهم الا ابا الحسين الخياط اقول الظاهر ان المتبين من صفات
الاجناس وقد عرفت انه الجمهور ذهبوا الى ان المعدوم في حال العدم متصف بصفات
الاجناس للتمهيد لان يقال ان هذا الكلام منه اشارة الى انه اتصافه من صفات
الاجناس **قال الشارح** لنا لا ان نقول من قال منهم باتصاف المعدوم بالاحوال
صفات الواجب موجودة يترتب عليها الآثار لانا نقول غرضهم انه يجوز اتصافه
بتلك الصفات مع قطع النظر عن وجودها وترتب الآثار عليها بطريق الشك في
وجوده هنا فيه مراد الامام ان العقل يجوز كونه محال الحركات والاولى انه في الخارج
الذي من الصفات الثبوتية التي ادعوا انه معدومة ولا يعلم وجودها مع العلم بكونها
في الخارج محلا لتلك الصفات الا بالدليل سفسطة اي مكابرة مع بديهة العقل فان
بديهة العقل حاكمة بان الموصوف بتلك الصفات الثبوتية موجود ومرجع هذا الكلام
ما قال المحشي باحتمال ان الثبوت يساوق الوجود فلا تحقيق به بدون المانع مكابر
مقتضى عقله وفيه نظر لان هؤلاء كما قالوا بثبوت تلك الصفات قالوا بثبوت
محالها وكما لم يقولوا بوجود محالها كذلك لم يقولوا بوجودها فلا سفسطة في

بالحق بوجودها نعم يلزم السفسطة في القول بثبوت تلك الصفات مع

في القول بثبوت تلك الصفات في الخارج بدون وجودها وكلام الامام صريح في الاول
قوله ما ذكره في الوجود الظاهر منه في العدم اقول هذا جواب عن ايراد الشارح بان ما ذكره
السيد فيه نظر فان الوجود والعدم الآن في الوجود الظاهر وهذا مبني على ما
ذهب اكثرهم من ان العدم بمعنى السلب لا بمعنى سلب الوجود ومع هذا فالاولى
عند ظاهرهم وليس المراد انما ذكره الشارح في الوجود الظاهر منه في العدم على ما يتوهم
السيد في حيث يرد عليه انه يليه ما يجيء في الحاشية التي كتبها المحقق العقول الكاتبي حيث
ادعى هنا ان الحصر الاستقرائي كونا العقل على الذهنية لا بينك تعقلها من تعقل معدوم
عما وايضا هذا التوجيه لا يلائم قوله ثم هاهنا مقامان احدهما ان السلب الخ
وكذا لا يلائم ملاك لفظ الخفي والاخفى لانهما انما يستعملان غالبا فيما كان نجما وكذا لا
يلائم المنع الذي اشار اليه بقوله هنا على ما يجيء هذا كله مع انه صريح كلامه في الحديث
بدل على ما ذكرنا **قوله** والتشبيه ان يكون العدم يدل عليه قول المصنف فيما مر قد هو ازيد
الثبوت والعدم نفي **قال المص** وقد يجتمعان اي الوجود والعدم المطلقان
لا يخفى ان الملائم للوجود والعدم انما هو بالتقابل المعروض فلا ينافي تقييدهما با
لخارج او الذهن قوله قد يجتمعان الا باعتبار التقابل انما يصح في الوجود المطلق اشار
الى الذهني والخارجي لوا الذهني بخصوصه ولا يصح في الوجود للخارجي على ما لا يخفى قول المص
قد يجتمعان في نفسه مهملة ويمكن ان يجعل قد اشارة الى ما ذكرنا على ما هو ابين في الشرح
الاشارة من جعله كلمة قد لبيان جزئية الحكم **قال الش** لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب
نفس الامر اقول لا حاجة في دفع الايراد على ما ذكره الا الى التزام ان اتصاف ذات الموضوع
بالعدم ليس بحسب نفس الامر اذ يمكن دفعه بتعميم اتحاد الزمان لان اتصاف ذات الموضوع
بوصفه لا يلزم ان يقارن الحكم او بعدم اختلاف الجهة المعتبرة في التناقض لانهما فعليتان
على مذهب الشيخ وفعلية وممكنة على مذهب الفارابي وانما احتاج اليه لانا اذا قررنا الكلام
في قولنا كل معدوم مطلقا فانما يمتنع الحكم الاتفاقي هكذا لابد من اتصاف ذات الموضوع
بالوصف العنواني وثبوت الصفة للشيء فرع وقت ثبوته وهنا الشيء في هذا

الوقت فيلزم ان يكون ذات الموضوع في وقت اتصافه بوصف العدم المطلق متصفا
بالوجود المطلق فالاولى ان يجعل كلام المص تتمة لا دفعا لاحد شقي الايراد كي يؤول
الى دفع الاعتراض الاول ولكن في كلامه اي يجعل كلام المص شاملا لدفعهما لانه
ذكر ان مع عدم اتحاد الزمان او عدم اختلاف الجهة قال الش قلنا المراد بالمطلق
الوجود والعدم كما فسرنا لا فيه اشعار بان جعل نقيض الوجود السلب بشرط
عدم الاضافة الى الوجود وغيره لا السلب لا بشرط شيء ويرد على قوله والعدم
المطلق بمعنى انه لا يتحقق ذهنا ولا خارجا لانه مناف لما فسر به العدم فيكون
اتفاقا والظاهر ان الش هاهنا نطق بالصواب ثم رجع عن كلامه قوله الظاهر ان المراد بقوله
عدم مثله يعني ان هذا السؤال انما نشأ من توهم ان قول المص عدم مثله لا نفيا
في الاشياء اصلا حتى الوجود كما توهم الش بناء على ان العدم المطلق قد يطلق على
معنى السلب المطلق الذي لا يعتبر اضافته الى شيء اصلا لما عرفت انفا ان العدم
في اصل وضعه بهذا المعنى واياما اراده بما يصدق على رفع الوجود بعينه وبعدما
ظهر ان مراد المص من قوله عدم مثله انه لا ينفك الماهية من الموجبات اي المعروض
من المعروضات سواء كان مفهوم الوجود او غيره مع كونه مضافا الا غيرها
كما يقال لكن لو عوض [illegible] ان [illegible] الاية قال الش قوله فيه نظر
اما اولا فقد يقال كلامهم في التقابل [illegible] لا ان المتقابلين الذين اعتبر تغاير الحيثية في
اجتماعهما هما الاجتماع والتقابل لا الوجود والعدم وكلام الش صريح في انهما
الوجود والعدم على ما لا يخفى على المتأمل بل الصواب ان يقال لا منافاة بين الاجتماع
وعروض احدهما للاخر وبين التقابل حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الحيثية ثم
ان التقابل يقتضي عدم اجتماع المتقابلين في محل ثالث فان قيل يتوجه ما قيل
يجوز ان اجتماع المتقابلين يجيء من حيثية كونه التقابل من تلك الحيثية سواء كان
ذلك الاجتماع لعروضهما لمحل اخر او بعروض احدهما للاخر كما فهم هذا القائل
حتى في جميع صور الاجتماع الى الاعتذار بان الاجتماع ليس من حيثية التقابل بل

من حيثية مغايرة لحيثية التقابل قلت فيه بحث مردود بانا لا نسلم ان مطلق الاجتماع
مناف للتقابل حتى يحتاج الى الاعتذار كيف المعتبر في مفهوم التقابل عدم الا
جتماع في محل ثالث لا عدم الاجتماع مطلقا قال الشارح واما ثانيا فلانه لا يخفى
ان هذا القائل لا يدعي ان تغاير الحيثيتين في اي مادة يصحح للاجتماع او يجمع الوجود
والعدم متحاملا بان يكون موجودا ومعدوما حتى يمكن اجراء هذا النقض بل يدعي ان
اجتماعهما في مادة عروض احدهما للاخر بتغاير الحيثيتين صحيح وهو يستلزم الاولى
فيه نظر لان القائل زعم ان بين مطلق الاجتماع والتقابل تقابلا او تنافيا واعتذر
عن اجتماع التقابل والاجتماع بتغاير الحيثيتين لانه يصحح اجتماع المتقابلين لانه يأبى عن
عادة من المتقابلين ضرورة ان كون احدهما عارضا للاخر نوع من التقابل كما ان
احدهما للاخر نوع من الاجتماع فحاصل كلام الش انه بعد تسليم كونهما متقابلين
يكون صحة اجتماعهما اختلاف تينك الحيثيتين بل لا بد من اختلاف حيثيتين مختلفتين
المحل وهاهنا ليس كذلك الا انه جوز اجتماع المتقابلين في محل ثالث بمثل تينك الحيثيتين
قوله الا ترى انه لا يصدق الا على الجمل الخ الظاهر ان كلام الش في هذا المقام يحتمل وجهين
احدهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب اعتبر نسبتهما الى المحل القابل للامرين
دون ان يختلف مفهومهما بنسبتهما الى المحل القابل للبصر ان يصير اعمى عدما وملكة وهذا هو
وثانيهما ان المتقابلين بالسلب والايجاب انه يعتبر فيهما نسبة الى محل قابل للبصر في
عدما وملكة وفايدته لفظ الاعتبار في التنبيه على ان النسبة انما تتحقق بالاعتبار
فان رجح الاول من جهة قيد الاعتبار رجح الثاني بان الاعتبار بمعنى الاخذ المفهوم
من تقسيم الايجاب اذا كان نقيضه افرادا انه لا يعتبر في مفهوم البصر النسبة الى المحل
مع ان الش ذكر هذا بعينه في تعريف العدم والملكة في شرح كلام المص [illegible]
حمل صحة كلامه على الثاني اولا وبنى التوجيه المذكور عليه وكذا لزوم كون العدم
المطلق عدم ملكة اما وجهنا الاول عليه فهو انه لو اعتبر في مفهوم الملكة النسبة
الى المحل وان لم يعتبر القابلية لم يلزم صدقه الا على الجملة واما وجهنا الثاني

الشيء عليه فظاهر أن العدم المطلق بالمعنى الذي اعتبره لا يوجد فيه النسبة الا ان

ثم استشعر انه يمكن حمل الكلام على الوجه الاول وظاهر انه يندفع الايراد معا

لكنه لم يتعرض في السؤال لبيان اندفاع الاول لانه ظاهر الورود ولا يمكن الجواب

عنه بل انما تعرض لبيان اندفاع الثاني واجاب بان كون العدم المطلق بالمعنى الذي

اعتبره عدم ملكة بهذا المعنى ايضا هو ان يعتبر في مفهومه النسبة الى المحل قابلا

لازم عليك بناء على مقدمة مسلمة بين المحققين وهي ان الايجاب والسلب

راجع الى العقد والقضية وما يجعل كون المتقابلين المذكورين تلك الملكة والعدم

بالمعنى الذي اعتبره الشيخ في شرح الاشارات بل هذا محذور اخر يلزم على الشارح

ثم قال ومن كون المتقابلين بالسلب والايجاب لا بد ان يكونا قضيتين او

ما يرجع اليهما ظاهر بطلان ما ذكره من كون التقابل بين المطلقين بالمعنى الذي

اعتبره اي بمجرد اضافتهما الى الشيء اصلا سلبا وايجابا لان المعنى الذي اعتبره الا

بان اعتبار النسبة معه بخلاف الاعتبار الذي ذهب اليه المحقق الشريف قدس سره

لان الملكة الوجود والعدم عنده ان لا يكون في الماهية معينة بل بما يضاف الى

ماهية ما فيلزم على الشارح ان لا يكون بين المطلقين تقابل السلب والايجاب بل لا

يتحقق بينهما تقابل اصلا وبما قررنا ظهر ان لزوم كون المطلقين لا تقابل في

بالايجاب والسلب يمتنع كما ان لزوم كونهما عدما وملكة جعلي واقوى مما ذكره

من ان بين الكلية والجزئية الحقيقيتين تقابل العدم والملكة دون السلب

والسلب والايجاب يدل لطا ما ذهب اليه الشارح اذ مفهوم الكلي على ما اصطلحوا

مفهوم مفرد لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة والجزئية مفهوم مفرد يمنع

نفس تصوره من وقوع الشركة وكان تقابلهما لكن يعتبر في مفهوم النسبة الى

المحل القابل وهو المعنى المفرد لانه قابل للشركة في ضمن المعنى قوله الكلية قوله قلت قد

يتحقق تقابل العدم والملكة في المفردات فان مفهوم العمى الذي يحمل على الشيء

يتوقف مفهوم العمى هو عدم البصر عن المحل القابل للبصر على ما مر جوابه فلا يمكن تجر

تجريدها عن النسبة الى المحل القابل نعم القابلية غير معتبرة في مفهومه ويكفي

لكونه عدم الملكة اعتبار النسبة الى المحل القابل في الجملة سواء كان معينا او

مطلقا وانتساب هذا المفهوم الى الموضوع في قولنا زيد اعمى لا ينافي اعتبار النسبة

الى موضوع ما قابل في مفهومه وحينئذ نقول قد ينسب الى موضوع وحينئذ يتحقق التقابل

بين العدم والملكة وقد لا ينسب فيتحقق هذا التقابل بين المفردين كما في السلب

والايجاب فاندفع ما ذكره في حاشية الحاشية فلا يفضل ينسب احد الى ان العدم

والملكة راجعان الى العقد والسلب والايجاب لا يجب رجوعهما اليه لان العدم

والملكة هو السلب والايجاب بعينه مع تخصيصه بالموضوع القابل ومما يعلم من

الشفاء فلا يدل على ان لا يعتبر في مفهوم العمى النسبة الى المحل القابل بل المراد من

الوجود في قوله وجوده بالتي هو وجوده في المحل كون القابلية معتبرة في مفهوم

خصوص العمى على تقدير التسليم لا يستلزم انه لا يجب في مطلق العدم والملكة من اعتبار

القابلية في مفهوم العدم هذا ولكن الحق ان يجرد اعتبار النسبة في مفهوم السلب

لا يصير عدم ملكة على ما يعلم ثم انحصار التقابل في الاربعة مسلم عند الشارح

وعليه مبنى كلامه الذي نقله رحمه الله على ما يعلم هناك وكلامه رحمه الله مع الشارح

فلا يرد عليه ما قيل انحصار التقابل في الاربعة استقرائي فليس بقطعي فبطلانه

الحصر ليس بحق ولو اراد بقوله وحينئذ لا يكون الفرق بين السلب والايجاب الحاجة حين

ظهر ان باعتبار النسبة الى المحل القابل وبلحاظ القابلية في مفهوم العدم لم نظهر

الفرق بين السلب والعدم الا بمعنى ان تصادق الا ما ذكره من ان الفرق باعتبار

القابلية وعدمه كما في الفرق على ما ذكره يقتضي ان لا يكون للمفهوم الشاملة

سلبا باعتبار العقد والقضية اذ كل ما جعل موضوعا للقضية المعقودة كان

قابلا لها وحينئذ صار عدما او ملكة بناء على هذا النسب وحينئذ يلزم على الشارح ان لا يتحقق

للقضايا الايجابية التي محمولها امر شامل نقيض صريح لان للمتناقضين هما

المتقابلان بالسلب والايجاب بالمعنى الغير الشامل سلب باعتبار في

بين نيستى و نابودن بان احدهما سلب مطلق والاخر سلب الوجود وغايته
ونعم ما افاده رحمه ولعمري ما ازاد بذلك الا تكثير السواد وفيه ايهام لطيف
قوله وانت تعلم حال ما ذكرنا ان مجرد النسبة الى المحل القابل غير كاف في العلم
الملكة بل لا تحصل له ما اورده رحمه من الايرادات التي ذكرها على هذه النسخ مبنية على حمل
الممكن والممتنع على الممكن والممتنع بالوجود الخارجي على ما هو المصطلح لفظ الامكان
والامتناع ولو حمل الممكن على ما يكون ممكن الوجود مطلقا والممتنع على ما يقابله لم يتوجه
الجميع اذ العقل لا يمكن ان ينسب الوجود المطلق الا الى ما يقبله اذ لا يمكن تعقل النسبة
بدون تصور المنسوب اليه فكان قابلا للوجود المطلق وايضا المنسوب اليه مفهوم
وكل مفهوم قابل للوجود المطلق فظهر ان هذا لا يجري في غير الوجود المطلق وما يجري
حذو من الامور الشاملة كما القابل للوجود المطلق الشامل الذهني والخارجي
ليس الا ما يمكن له الوجود المطلق فيلايم قوله وانما ينسب الى ماهية تقبله كماهية الممكن
لا الى ماهية الممتنع لان القابل للوجود المطلق لا يكون الا ممكنا بهذا المعنى كما ان القابل للوجود
الخارجي والذهني يكون كذلك لكن حمل كلام الشارح على هذا المعنى بعيد بحسب اللفظ لم
يحمل عليه كلام ما او لا فلان اطلاق الممكن والممتنع على ما ذكر خلاف المصطلح على ما غير
الشارح في بحث المواد عند ذكر خواص الوجوب الذاتي واما ثانيا فلان الممتنع بهذا
المعنى لا ماهية له ولا هوية اذ لا يحصل منه في العقل فلا يلايم قوله ماهية الممتنع وايضا
الملايم على هذا المعنى ان يكون قوله والظاهر ان العقل انما ينسب الوجود الخارجي قولنا وظهر
ان العقل الخ لان هذا الحكم يكون ضروريا ثم لا يخفى انه في النسخة الاولى لا بد ان
يحمل الوجود على المطلق الشامل للذهني والخارجي كما صرح به الشارح فلم يتناول الكلام
الوجود الخارجي والذهني مع ان المتبادر ما صرح الشارح بها ولنا اذا تيسر له
الغير فتخصيص هذا الايراد بالنسخة الثانية غير ملايم في قوله الا ان يقال انه
هذا الشارح مخصوص بالوجود الخارجي او الذهني وما له ظاهر لان القابل للوجود
الذهني كالوجود المطلق لا ينحصر في ممكن الوجود بحسب الخارج لا الماهية الممتنع في

نعم اذا لم يعتبر مقايسته الى شيء وباعتبار العقد اذا اعتبرا موضوع غير قابل
وفي تحكم ثم اذا اعتبر له موضوع قابل لم يكونا سلبا وايجابا فتحقق التناقض بينهما
فقولنا الجدار بصير والجدار ليس ببصير يتحقق بينهما سلب وايجاب فتناقض وقولنا
قوله زيد بصير وزيد ليس ببصير لا يتحقق بينهما سلب وايجاب ولا يكونا متناقضين
ثم لا يخفى ان المعتبر في السلب العدم قيل مراد الشارح ليس ان ما صدق عليه رفع الوجود
مقابل للوجود تقابل الايجاب والسلب حتى يتوجه الاعتراض عليه بل مراده ان الرفع
المطلق مقابل له باعتبار امر صادق عليه وهو رفع الوجود اي بالحقيقة مقابل الوجود
المطلق بالايجاب والسلب هو الرفع المضاف الى الوجود فقط لا ما صدق عليه رفع الو
جود يدل عليه سوال اورده في اخر الحاشية حيث قال فان قيل كان العدم المطلق
مقابلا للوجود المطلق يكون بهذا الاعتبار عدما له كما تقرر الى اخر ما قال القول كلام الشارح
سابقا حيث صرح قوله المصنف ويقابله عدم مثله بقوله غير مضاف الى شيء اصلا بل
ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره ويرد تفسير العدم المطلق المقابل
للوجود بسلب الوجود المطلق صريح في انه جعل مقابل الوجود المطلق السلب المطلق من غير
اعتبار الاضافة معه فالاستاذ رحمه حمل كلامه في جواب السؤال الاول الذي ذكره في الحاشية
على ما يوافق ما حققه اولا وعبر عنه واما كون كلامه في السؤال الثاني وجوابه يدل على انه جعل
مقابل الوجود سلب الوجود لا السلب المطلق فلا يضره رحمه اذ هو ايراد اخر على الشارح
حيث لا يتوافق كلماته وتوجيه المنع الذي اشار اليه بقوله على تقدير تسليم ذلك
انه قد اشعر بعض عبارات الشارح على ما اشرنا اليه انه جعل معنى السلب بشرط عدم المطلق
الاضافة الى شيء وعلى هذا التقدير لا شك في توجيه المنع او يقال المراد بالصدق
الصدق على طريق الايجاب الكلي على ما يدل عليه قول الشارح فهما متساويان في الصدق
ولا يخفى ان دعوى التساوي بين السلب المطلق وبين سلب الوجود المطلق محل
بحث وان سلم ان السلب المضاف حقيقة الى الوجود اذ لا يلزم اضافة السلب على
هذا التقدير الى الوجود المطلق كان نقيضا للوجود المطلق وذلك ظاهر ثم الفرق بين

للخارج الموجودة في الذهن في نفس الامر كثيرة كسائر المعقولات الثانية ولوازم
الماهيات قال الشارح فالمراد بالملكة معناها المصطلح اعلم ان لكلام المحشي
ههنا محملا آخر وهو ان يحمل الملكة على ما هو مورد السلب سواء كان السلب العدولي عنها
عدم ملكة او سلب ايجاب وهو المراد حيث الاعدام انما تعرف بالملكات فحينئذ ان
هذا لا يختص بعدم الملكة الاصطلاحي ولا المعنى قد يؤخذ شخصيا او نوعيا او جنسيا
تفصيل الموضوع الذي فيه الوجود والعدم والشارح لما ذكر توجيهين احدهما
صحح به كون الملكة على هذا التوجيه محمولة على المعنى الاصطلاحي فكان مستعملا بحسب الحقيقة
واما الثاني فلانه ما قيد به الوجود والعدم غير منحصر في الثلثة اذ يحتمل الخاصة والعرض العام والفصل
في التوجيه الاول يحتاج الى ان يراد بالجنس والنوع معناهما اللغوي حتى ينحصر الكل في لفظ
الملكة او يقال ذكر الثلثة على سبيل التمثيل بناء على احتمالي توجيهه وأما قوله واما
لفظ الملكة فقد عرفت انه لا يمكن حمله على المصطلح واما حديث عدم الاختصاص فسيذكر
الوجود واذ سيحقق الاستاد ان القابلية المعتبرة في العدم والملكة قد يكون بحسب مفهوم
عرضي اعم وجعل الكلية والجزئية من هذا القبيل على ما ستعرفه هذا ويحتاج في توجيه
الشارح الى تقدير عند قوله شخصا حتى يختص بالجسم … ويكون اشارة الى معنى
من معاني العدم والملكة وقد يحتاج الى التقدير عند قوله نوعا وجنسا حتى يتم انطباقه
على المعنى الحقيقي فتأمل … المحمول المذكور لا يحتاج اليه قوله وفيه بحث لانه اريد
ظاهر كلامه … ان اريد الدليل على نفي التركيب الوجودي مطلقا على ما هو
الظاهر او حمل على نفي التركيب الذهني من الاجزاء المحمولة على ما يشير اليه الشارح البحث
فلنعطف على ما قيل انه لا يمكن عدم قيام الاجزاء المحمولة بما يقوم به كله فلا يخفى
قيام السواد بالجسم مع عدم قيام اللونية بالجزء وسيصرح به الاستاد وينقله عن
كلام ارسطو واراد بالاجزاء الخارجية الاجزاء الموجودة فيه بوجودات متمايزة وبالذهنية
ما لم يكن كذلك سواء لم توجد فيها او وجد غير متمايزة وسواء كانت محمولة او غيرها كاجزاء الكثرة والمراد ههنا هو الاخير لما عرفت انفا
ان بناء كلامه عليه قوله لا اتجاه لهذا الاعتراض على ما قررنا لان هذا حق لكن

لكن ما استدل به الشارح يقتضي ان يكون المراد من الوجود المبدأ والا لتوجه عليه انه لا يجدي
في كون العارض غير عارض بتمامه اذ العارض على هذا التقدير يكون بمعنى الخارج المحمول
والعارض بهذا المعنى كثيرا ما لا يكون عارضا بتمامه لجميع المركبات … بالقياس
الى ذاتيا تمامه فتبعض الشيء قلت بعد تسليم ذلك الصدق فهو … لا يمنع ذلك
الصدق وينافي ان الحيثية المذكورة لا يكون لبيان الاطلاق فلا بد ان تكون للتقييد
او التعليل ومن المعلوم انه لا يصح ان المعدوم المطلق اذا اخذ مقيدا بهذا الوصف
يكون الوجود بل هو بهذا الاعتبار كالممتنع مثلا النائم المقيد بوصف النوم لا يكون
بشرط ممتنع له اليقظة وكذا لا يصح ان العدم المطلق لوصف لا مكان بل الامكان
سابق على الوجود والعدم وايضا حمل الحيثية ههنا الابدان يكون على التقييد حتى يصير
الموضوع الملحوظ معه فردا اعتباريا وكان مادة افتراق العام عن الخاص تحقيقا الجمهور
وحمله على التعليل لا يفي بذلك وهو ظاهر وههنا احتمال اخر للحيثية اشار اليه في بحث المهية
وهو ان حيثية العدم المطلق لا ينافي الامكان وينافي الوجود ومثل هذا غير … التمام
بيان العموم كيف وذلك جار في عموم الوجود مثل ان يقال الممكن من حيث هو الممكن
ليس يمكن ان يكون موجودا ولو قد اعترض على الدليل المذكور بانه ان اريد انه لا مفهوم اعم
من الوجود بحسب نفس الامر فمسلم لكنه لا ينفي اثبات انه لا جنس له اذ يجوز ان يكون له
جنس منحصر في نوعه وان اريد به انه لا مفهوم اعم منه ولو بحسب الفرض فهو ممنوع والسند
ظاهر واقول يمكن ان يجاب بان الجنسية والنوعية انما هي بالقياس الى الافراد التي يصدق الكلي
عليها في نفس الامر لو اكتفي بالافراد الفرضية لزم كون الانسان جنسا للفرس بناء
على ان العقل يجوز صدق كل كلي على افراد كلي اخر على ما سيجيء في الفصل المهية وايضا
الفرق بين الذاتي والعرضي متعسر على ما قالوا فالعقل يجوز صدق الماشي مثلا
على الانسان والفرس في جواب ما هو بناء على تجويز كونه جنسا لهما على ما حققه
الاستاد وعلى هذا لا بد من تخصيص التقسيم بما يصدق على كثيرين في نفس الامر حتى يتم الحصر
قوله للحيوان مثلا اذا اعتبر حمله على شيء فاما ان يعتبر اه فيه ايماء الى انه لا بد في

الناقص من اعتبار اتحاد نحو النسبة بان يكون هو هو بحسب المفهوم او بحسب الوجود
فمن اقسام الوحدات الثمان فقد ذهب عنه انه قد يتغير نفس النسبة بدون
ان يحصل تغير باحد من الوجوه الثمانية واشار في الشق الاول من تفسير القضايا
المتعارفة الى التحقيقية وفي الثاني الى الحقيقية وفي قوله فهو فرد للآخر حيث لم يتعلق
فهو الآخر قصد اخراج مثل قولنا بعض النوع انسان فانه لا يصدق متعارفة
ويدخل في تعريف السالبة المتعارفة المستنبط من تعريف الموجبة مثل قولنا لا شيء
من النوع بانسان فانه يصدق متعارفة كما يصدق ما ينعكس اليها واراد بقوله فرد
له ان مفهوم المحمول المحمول عليه حمل الكلي على جزئياته لانا لا نريد من المحمول الا فرد
وفي قوله الجنس وان لم يصدق على النوع صريحا والاولى والجنس وان لم يصدق
عليه النوع لان الكلام في تقوم الشيء بالنقيض بنقيض ذلك الشيء وفي قوله وما نحن
من الاستدلال على بساطة الوجود ايضا صريحا لا يخفى ثم وجه كونه ما نحن من الا
لا على ان الوجود لا جنس له مبني على ان المراد بالوجود الموجود ما في كتب آنفا
واما وجه كون هذا الدليل مبنيا عليه فهو انه لو كان جزء الوجود بالمعنى المصدري
معدوما اي الجزء المحمول على ما قرره في الاعتراض يكون الشيء وجودا ومعدوما
ولا استحالة فيه ولما اذا كان جزء الموجود اي الجزء المحمول عليه معدوما يلزم اجتماع
النقيضين المستحيل بما قرره ناظر ومنا دمنا قبل الظاهر ان مراد المعترض في
الاخير هو المنع وسنده انه واقع في الاجزاء الغير المحمولة فلم لا يجوز ان يقع
مثل ذلك في المحمول الحق انه يمكن ان يعرض نقيض الكل للجزء المحمول كما انه يمكن ان
يعرض نقيض الشيء لنفس ذلك الشيء كرفع الوجود الخارجي العارض للوجود الخارجي
ومحمول وقيل يريد نعرض النقيض للشيء او الجزء يحمل عليه او على جزئه موا
طاة ولا شك في استحالة ذلك فالمنع في ذلك التردد بحاله انتهى وفيه
لانه على تقدير ان يكون الكلام في الموجود لا شك ان نقيض الجزء بنقيض الكل على
سبيل حمل المواطاة دون الاشتقاق نعم انما يكون كذلك على تقدير ان يكون الكلام في الوجود

الوجود مقول بالتشكيك

الوجود بالمعنى المصدري ثم حمل نقيض الكل على الكل جائز لكن يمتنع حمل نقيض الكل على
الجزء المحمول لانه يلزم اجتماع النقيضين باعتبار حمل واحد مثلا مفهوم الموجود ليس
بموجود وقد وقعت نظيره في كلام المصنف في بحث الجعل ثم لا يخفى ان ما ان هذا الدليل
انما يلائم ان يكون المراد الموجود لا الوجود وكذا النقض الذي ذكره اذ على تقدير ان
يكون المراد من الوجود والعدم معناهما المصدري لم يكن للاجزاء نسبة الى الجزء
كالعدم بالنسبة الى الوجود على ما عرفت في الفرق بين العدم واللاوجود وكذا ما ذكره
في سند المنع حيث قال كل واحد منهما متصف بالبسيط على ما يظهر بادنى تامل
قال المصنف يقال بالتشكيك على عوارضها لا يذهب عليك ان مقتضى هذا
الكلام ان الوجود بالمعنى المتبادر هو المقول بالتشكيك على افراده العارضة للماهيات
ما فسره الشارح حمله على الموجود وحمل العوارض على مفهوم الموجود مضافا الى الماهيات
اي الموجودات من حيث هي موجودات يفضي الى القول بتحقق التشكيك في الذاتي وح
يرد على المص والشارح ان صدق الوجود على وجود العلة ليس متقدما بالذات على صدقه
على وجود المعلول نعم نفس وجود العلة متقدم على نفس وجود المعلول وكذا الكلام
في الاشدية والاولوية وعلى الشارح ان الدليل الذي ذكره لا ينطبق على الدعوى حسبما
شرحه لانه ما ذكره يرجع الى ان مفهوم الموجود يختلف صدقه بالقياس الى افراد الموجود
ثم ما ذكره من قوله وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى يرد عليه بعينه ما سبق
ان المدعى تشكيك الوجود بالنسبة الى افراده العارضة للماهيات وليس الواجب فردا من الو
جود عارض لذاته غير الحصة من الوجود المطلق ولا يكون شيء مقولا بالتشكيك
بالنسبة الى الحصة اللهم الا ان يقال المفهوم لا يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى الحصص
فقط ولكن يجوز ان يكون مشككا بالنسبة الى حصصه والافراد التي يكون المفهوم عرضا
لها اذ المنع في التشكيك ان يكون ذاتيا للجميع لا ان يكون ذاتيا للبعض وعرضيا للبعض
وقد وقع في الشرح الاشارة اليه ولعله لهذا فسر قوله مطلقا بما فسره ولم يفسره
بانه ليس جزءا لشيء مما يصدق عليه اصلا مع انه الظاهر المشهور من تفسير الجزء مطلقا

على التشكيك لعل الكل لهذا فاذا فليس جزءا ولم يقل فليس ذاتيا مع انه الكه المشهور
ليتناول الحكم على المركبات المعتبرة اذ الوجود لو كان جزءا لها فليس جزءا محمولا لها وهذا الكلام منه
في مواضع استعمال هذه اى كون التشكيك غير ذاتي حملوها على انه ليس جزءا لشيء من الانواع
التي يتحقق التشكيك بالنسبة اليها وسيما ما ذكره المص في شرحه للاشارات اولا لما
عند شرح كلام الشيخ النمط الرابع في الوجود وعلله ثم المراد من الجزء في قول المص ما
يتناول النوع لان النوع ايضا جزء الهوية الشخص قوله لا يخفى عليك بعد ما تحول لا موقع
تحقيق المقام لا ايراد اعتراض على الشرح ولم يرتفع التشكيك بحسب الشدة والضعف
عن الوجود نفسه عند بحث الذاتي ولا ينافي ذلك تحقق التشكيك فيه بالعرض باعتبار
امر له علاقة بالوجود كالآثار مثلا على ما نبهتم فتامل قوله اما التعريف الاول فلانه
استلزام كلية لا ينبغي عليك ان الظاهر قوله قدس سره وبالجملة وكذا قوله فالمعتبر
بقاء التفريع انه رجع هذه التعريفات الى امر واحد وذلك ان يعتبر القيد المحذوف
في التعريف الذي تكلم بذكر فيه بقرينة ما يدل عليه الكلام من الارجاع فالتفرقة بينهما تعسف
قوله فلا يصدق عليها انها لا تعقل الا اوراه هذا انما يصح اذا كان معنى ما لا يمكن ان يعقل
الا عارضا لمعقول آخر في الذهن انه لا يعرضه في الخارج واما اذا كان معناه انه لا يمكن انفكا
عنه في الذهن فلا واستفادة هذا المعنى من تقييده في الذهن على طريق المفهوم ممنوع
بنوعه على ما تقرر في موضعه مع ان اعتباره انما هو في المقامات الخطابية دون
البرهانية هذا وقد علمت انه ينبغي حمل الكلام على الارجاع ولا يخفى عليك انه انما له
اذا حمل الكلام على المعنى الذي ذكرنا فليحمل عليه ولو حمل على ما حمله وارجع الدال اليه
يلزم الفساد في التعريفين فلا بد من حمله على ما حملنا ليسلم التعريفان من الخلل قوله
محمول على الغير فانه قيل يمكن حمل التحقق في كلامه على ما هو اعم من التحقق في نفسه او
لغيره ومعلوم انه اذا كان الاتصاف في الخارج كان تحقق الصفة للموصوف في الخارج لا محالة
وان لم يكن تحققها في نفسه او يجعل التحقق اعم من التحقق بالذات او بالعرض ولا شك ان
الاوصاف التي يتصف بها الاشياء في الخارج موجودات بالعرض بوجود تلك الاشياء فكنت

قلت قوله اذ اصح في الخلاف المشهور ان الاضافات متحققة في نفسها في الخارج كما
هو رأي الحكماء اولا كما هو رأي المتكلمين والمناقشة هي ان قيد الحيثية مشعر بان
خصوص الوجود الذهني منشأ العروض فلا حاجة الى قوله ولا يحاذيه بها امر في الخارج
هذا ولا يذهب عليك ان اعتبار الحيثية في كلام الشارح يجعل الحصر المذكور فيه تحكما
بل الاولى في توجيه كلامه ما اشار اليه في الحاشية وحاصله ان المعقول الثاني ما لا يعقل
الا عارضا لمعقول آخر لا يمكن عروضه لغير المعقول اى الموجود الخارجي ومعلوم ان
لوازم الماهيات عارضة للموجود الخارجي كما انها عارضة للمعقولات فتامل قوله لا
على ما حمل قدس سره كلامه عليه المنافات بين قوله وكلية مطلقا ثابتة في بين قوله
الوجود وبين حمله على الاطلاق وان اندفع بتوجيهه قدس سره لكن بقي الكلام في ان الاخذ
بقوله بلا تعرض لخصوصيات ما يتاتى في العقل غير ملائم بل الملائم ان يقول بلا تعرض لما هو
مادة العقل قوله ينافي تجويز كونها غير الوجود وهذا التجويز مستفاد من قوله وليس ايجوم
الشيئية لان المشاقة عندهم انما تستعمل في مقام التردد في اتحاد المفهوم والمساواة
في الصدق او لو تعين احد الامرين لتعرض له بخصوصه قال الشارح وان اريد ان مفهوم
الشيء الكلي آه بهذا التوجيه وان اندفع المنافاة وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله فكلية
مطلقا ثابت لكن يتوجه المنافاة وعدم مطابقة الواقع من جهة قوله والشيئية من المعقولات
الثانية لان المعقول الثاني ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ويمكن ان يقال المعتبر
المعقول الثاني ان يكون منشأ عروض العارض وجود المعروض في العقل على ما اشار اليه
في الحاشية موافقا لما انقدح في حاشية المطالع ولا يعتبر فيه انه لا يمكن ان يعقل
تعقل معروضه وقولهم ما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر معناه ما لم يعقل
عروضا الا في العقل بعد للخارج ويؤيده ان الشارح لم يكتف بهذا الوجه طالما دل على
المعرجية كون الوجود من المعقولات الثانية لكن قوله كما هو شأن المعقولات الثانية
لا يلائم هذا التوجيه قوله فان طبائع الاجناس والفصول والانواع آه فقد يستوى الاشياء
الا انه قيل هذا ان الذاتيات متحدة مع ماهيتها انما لذاتها تكون موجودة بالذات كالخ

ماهو ذاتي له واما العرضيات المحمولة عليها في الخارج فقط او في الخارج والذهن فاتحادها
مع المعروض انما هو بالعرض ووجودها في الخارج ايضا يكون بالعرض بهذا المعنى
وان امكن لها وجود متعين فيه بالذات من جهة اخرى كما هو رأيهم في الابيض فان وجوده
في الخارج بعينه البياض بالذات لاتحادهما اذاتا واختلافهما من حيث اعتبار بشرط
المعروض فيكون ابيض وبشرط لا فيكون بياضا على ما يجيء واما المعقولات الثانية
فلم توجد في الخارج اصلا لا بالذات ولا بالعرض فلوضح العوارض الخارجية واللوازم
للطبايع كالاجناس والانواع والفصول واراد بالوجود مطلق الوجود بحيث يتناوله
الوجود بالعرض ويخص المعقولات الثانية بعدم وجودها في الخارج غير متحققة معها
اذ المعقولات الثانية لا تكاد توجد اما ذاتيات للمعقولات الثانية فانه كان ذاتيا للموجود
خارجي او عرضيا له محمولا عليه حمل الخارجي فكان داخلا فيما ذكر وكان موجودا فيه للذات
والا كان معقولا ثانيا قوله فلعله لا خلاف بعض الكلام آه بهذا التوجيه يندفع ما
اورد عن كلام المصنف بان يقال لعله لتعرض لكون الشيئية من المعقولات الثانية
لا لكونها الثابت مساوية للوجود على سبيل الاستقلال بل لو ذكر فينبغي تعرضهما على ما
وذلك لانه ويمكن ان يوفق في توجيه التخصيص انه كالكلام في الوجود كان الشيئية مساوية
له دون سائر المعقولات الثانية قال الش فان عدم الشرط لا ينافي وجود
المشروط هذا وانه لم ينتقض بعدم العلة الفاعلية بالنسبة الى وجود معلولها
بناء على جواز بقاء العلة الفاعلية على سبيل البدل على ما هو جوزوا ان يخلف الشرط الذي هو
العلة يكون الشرط القدر المشترك بين الجميع وقد يكتفى على ان فاعل الواحد العدم لا بد
ان يكون واحدا بالعدد بخلاف الشرط في صورة العدد كان الفاعل خصوصه ما يستند
اليه المعلول ويوجبه وكون المشروط يمتنع وجوده بدون الشرط معتبر في مفهوم الشرط
ولكن ينتقض بعدم العلة المادية والصورية بالنسبة الى المعلول المركب كذا العدم
المضاف بالقياس الى المضاف الآخر بل بعدم المعلول بالقياس الى العلة المستقلة كذا في
وعدم غير الضد لا يصحح وجود الضد الآخر لا يصح على اطلاقه اذ عدم احد المتضا

المتضائفين يصحح وجود المضائف الآخر بل عدم الموانع مطلقا يصحح وجود الممنوع
الآخر بل عدم الموانع مطلقا يصحح وجود ما يكون المانع مانعا بالقياس اليه الا ان يحمل
الامتياز على الامتياز في الجملة لا عن جميع ما عداه ويحمل قوله يجوز ان يكون اعدام على انه هذا الجواز باق
الا علم في الجملة ويمكن ان يقال الغرض ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط من حيث
انه مشروط وعدم الضد يصحح وجود الضد الآخر من حيث انه ضده فرض ان هذا
لا يتصور في غير المتضادين قال الشارح قال صاحب المواقف الخ ذكر قدس سره
السيد في شرح المواقف ما لحق فيه في الخلاف في تمايز المعدوم انه فرع الخلاف في الوجود
الذهني وذلك لانه لا تمايز في المعدومات الا في العقل فان تلك الاحكام انما تتصف
بها المعدومات بحسب نفس الامر في العقل لا في الخارج اذ لا ثبوت للمعدوم الخارجي في الخارج
حتى يمكن اتصافه فيه بشيء فلا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز الحاصل
لها بوجودها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا بل كل ما يتصور من المعدومات وتميزت عندنا
ومفهوم المعدوم المطلق والعدم المطلق كان موجودا في الذهن فالامتياز الحاصل هناك
ثابت للموجود لا للمعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا والا لتميز ما هو معدوم مطلقا
لا وجود له خارجا ولا ذهنا مع انه يتصف بالامتياز فالمعدوم متمايز انتهى
يمكن توجيه المتن بوجهين لا يرد عليهما ما ذكره الش لا على صحيح المقاصد بان الا
بالعكس احدهما ان الامتياز بينهما عند العقل ضروري لا يمكن انكاره على ما تمسك به
الاشعرية المنكرون فان كان ذلك التمايز لكونها موجودات في ذهننا لم يكن المعدومات
متمايزة بل التمايز انما هو للموجودات الذهنية فمن قال بالوجود الذهني ينبغي له ان
يقول ان التمايز من خواص الوجود ولم يتحقق في المعدوم والالزم تحقق التمايز بين المعدو
مات المعدومة فمن قال بنفي الوجود الذهني حقه ان يقول بتمايز الاصطلاح المعدومات فوجود
والحق ان ما كان الخلاف في التمايز انه يتفرع على الخلاف في الوجود الذهني لكن يحتمل
وقع في هذا الكلام مسوقع التحقيق للتحقيق في المسئلة الذي ينبغي ان يكون الامر فيها محتمل
هو في الواقع وثانيهما انه قال قبل ذلك كلام المعتزلة ما نصه تمايز المعدوم الاسمي
المتكلم

من انتبه فان عدم الشرط يوجب عدم المشروط وعدم المنافي يصحح وجود الضد
دون غيرهما ولولا التمايز لم يختلف تحقيقا وسمعتم من نفاه لان المعدومات
نفي صرف لا يشار اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود اما في الذهن او في الخارج
انتهى وح نقول مراده انه لا تمايز بينها الا في العقل فان كان ذلك التمايز بوجود
لها في الذهن لم يتصور معدوم مطلقا فلا يتم ما اعتد لو امن انا المعدومات نفي
صرف لا اشارة اليها اصلا فمن كونها موجودات ذهنية يشار اليها عقلا والا
تصور معدوم مطلقا فتتم ما ذكره من انها نفي صرف لا اشارة اليها اصلا فنقول
الى المقدمة الاخرى ينتج مطلوبهم ويرد على هذا التوجيه انه وضع كون المعدومات
متمايزة في العقل ولا تم تقسيم الى السقاين لا يصح اذ على التسوية الثاني يتحقق
الاشتباه بل المطلوب فيه يختلف كونها غير متمايزة ويمكن ان يقال مقصوده الاشارة الى
بيان ان الشرح يعني الى ما الذي هو القول بالوجود الذهني وكون المعدومات متمايزة
فكانه قال اذا لم يكن التمايز الحاصل لها عند العقل بكونها موجودات ذهنية بل كانت
معدومة مطلقة فتتم دليلهم على انها غير متمايزة مع انا وضعنا او لا انها متمايزة عند
العقل بينا هنا بالاشتباه الذي هو هذا التوجيه هو الموافق لشرحه تلك السوق الشريف
واشار بقوله مع انه متصف بالاشتباه الى ان اللازم حاصل تقديره الدليل
ما يخالف الوضع الذي قررناه وهو الاشتباه في العقل وبقوله فالمعدومات
الى المعدومات المطلقة متمايزة الا انه يلزم عليهم تحقق الاشتباه بين المعدومات المطلقة
مع انه مخالف للمقدمة الثانية التي استدلوا بها على كون المعدومة غير متمايزة ثم
لا يخفى عليك ان من قال بثبوت المعدومات في الخارج يقول بتمايزها في الخارج فالاولى توجيه
نفي تمايز المعدومات على الذي في الوجود الذهني والثبوت الخارجي والقول بنفي المعدومات
مطلقا **قال** لانا نمنع الملازمة في تمايز المعدومات ومن جملتها الاعدام صرح فيه
الشريف في شرحه حيث قال واما المعدومات التي من جملتها العدم فلاخفاء في تمايزها
وتعددها اللازم للتمايز خلافه **قال الشارح** بانه يكون مدركا للعقل حاضرا عنده

عنده كون الحضور عند المدرك شرطا لكون الشيء موجودا ذهنيا محل تامل **قوله** لان
الدوام في البعض لا يقدح لعله عقدا لقضية الموجبة الكلية او لانه اعتبر معها معنى
كلمة قد كانه قال كون كل عدم خارجيا كان او مطلقا او ذهنيا عارضا لنفسه قد يتحقق
وانكم لم يتصوروا العدم المطلق والعدم الذهني وقد لا يتحقق وذلك على تقدير تصور العدم
المطلق او الذهني وانت خبير بان هذا انما يلائم اذا كان عبارة المص هكذا ثم قد يعرض
العدم المطلق لنفسه بتقييد الخطوة قد دام على تقدير تاخيرها فمفاد الكلام انه قد
العدم الخارجي لنفسه وكذا عرض العدم المطلق لنفسه كذا عرض العدم الذهني قد
يكون وقد لا يكون ومن المعلوم انه ليس كذلك والحاصل ان كلمة قد المفيدة للجزئية الاوقات
تفيد كيفية نسبة المحمول الى الموضوع فهي جهة للقضية وان لم تكن من الجهات المعتبرة المشهورة
ولا شك بانها تخرج جهة للسور الكلي المحمول بانها جهة السور من حيثهما ان تقتضي
السور بخلاف جهة المحمول فيما له الموجبة الكلية الفرضية يجب الصدق بالضرورة كل انسان حيوان
ويجب المحمول كل انسان بالضرورة حيوان على ما تقرر في موضعه هذا تمام ان هذا الكلام يدل على
ان كلمة قد تفيد الايجاب في بعض الاوقات والسلب في البعض ما هو لفظ من كلام اهل
اللغة حيث صرحوا بان كلمة قد للتقليل واما انها افادت الايجاب في بعض الاوقات في
الموجبة مثلا المتناول للايجاب في جميع الاوقات ايضا على ما يستفاد من تقسيم السعد
للايجاب الجزئي والسلب الجزئي القضية الشرطية حيث جعلوا قد يكون سورا للايجاب الجزئي
وقد لا يكون سور السلب الجزئي فلا شك في صدق الموجبة الكلية بلا تحمل والظاهر ان بناء
توجيه على تحمل ما يلي معنى البعضية لكن اذا قيل زيد انسان في بعض الاوقات كان
هذا الكلام وان كان صحيحا في نفس الامر لكن عند اهل العرف بعيد بحيث يفهم من القول
لانه يشعر بانه لا يكون انسانا دائما فحصر حاله في منطقة كلية قد وان كان لا ينافي الدوام
فيصح في العدم الخارجي ايضا لكن مفهومه وغالبا انما يطلق في البائس ويكون لصحة
استعمال اهل العرف حصول الثابتة بالنسبة الى الباقيين فتامل في هذا المقام وقوله
عروض العدم المطلق لنفسه يستلزم لاجتماع الوجود المطلق والعدم المطلق بناء على

المقدمة المشهورة من ان صدق الايجاب يستدعي وجود الموضوع في زمان ثبوت المحمول
له في طرف الصدق ودفع بان اخذ القضية السالبة المحمول وادعاء انها تستدعي وجود
الموضوع مع انه فاسد في نفسه [illegible] غير ملائم لما اقالمصنف على ما نقل نقل الشيخ له
اللهم الا ان يقيد بحيث صالح وقد عرفت انه بهذا القيد يخرج العدم عن الامور
فسقط ان هنا انما يصح اذا اخذ العدم بمعنى رفع الوجود الخارجي مع بعض الامور
الذهنية والاطلاق على هذا المعنى غير شايع وان كان السيد قدس سره جوزه هنا وقال
في العدم المطلق ثم لا يخفى ان عروض العدم الذهني لنفسه كالمطلق قد يكون وقد لا
يكون فتخصيص الشيء العدم المطلق بكونه مرادا من جهة ان العدم لا يدل الا على خصوص
المطلق والنقيض فقط قوله واما نحن فنقول ان الاول اه الظاهر انه اراد على ما نقل
انه حمل الاول على القائل الاول لانه انما يصح اذا اراد بالحمل على العرض الحمل عليه
بالحمل الكلي وعلى القائل الثاني انما يصح لو اراد بانه اذا كان المحمول عرضيا لا يحمل على موضوع
الغرض انه لا يحمل عليه الشيء لا بالذات ولا بالعرض فالمستلزم الاجمال الحمل الايجابي
حيث لم يعلم وجوب الحمل ولم يبين انه في اي موضع يجب وفي اي موضع لا يجب والنفس
الى فصل بعض التفصيل حيث بين انه في صورة الذاتي يجب وفي غيره لا يجب لكنه لم يبين
انه في غير الذاتي وان لم يكن واجبا كليا لكنه قد يجب بشرط او لا يجب اصلا والشيخ فصل كل
التفصيل وبين كمال الاهتمام وهو انه قد يكون الحمل على العرض لا على حملا كليا بان يكون النقيض
الحاصل قضية موجبة كلية يجب سواء كان ذاتيا او عرضيا وان لم يكن الحمل كليا فلا يجب
ضرورة عدم انتاج الكبرى الجزئية في الشكل الاول ثم المراد من العرض ان كان بمعنى مقابل
الجوهر صار القياس هكذا موضوع العرض ذو عرض والعرض لو فرض مثلا موضوع العرض
ذو لون وهذا القياس معتبر عندك بالاستناد على ما بين في تعليقات انما المحالات
ونقض على العلامة اعتباره وان كان المراد العرض المقابل للذاتي في انتاج القياس النقض
لاجل التوهم المناقشة ولا يبعد حمله على المعنى المشترك بينهما وكانه قال على العرض
ناظر الى العرض [illegible] بالجوهر واما الحمل الكلي على عموم الاوقات

الاوقات فخرج عنه المواد كون الكبرى دائمة غير لازم في الانتاج بخلاف كونه قضية كلية
واراد باللون المعرف باللام فعلى هذا اللون الابيض باللون المنكر طبيعة اللون المحمول
على العرض الذي هو الابيض فاطلاق الابيض على البياض بما يويد ما ذهب اليه رحمه الله
من اتحاد العرض والعرضي بالذات ومثل ذلك في كلام الشيخ كثير ثم التمثيل بالحمل العرضي
اولى اذ المصنف تسلم الحكم في الحمل الذاتي واللون ذاتي للبياض والاول عبارة عن المحمول
على العرضي والثاني عن موضوعه قال الشارح ثم ان هذا العدم المقابل هنا الكلام
مبني على ان المراد من العدم في هذا الموضع لسلب سلب الوجود اذ لو كان المراد سلب الوجود
فاذا عرض لنفسه صار المعنى سلب الوجود لسلب الوجود ولا يكون سلب الوجود مقابلا
لسلب الوجود واذا كان المراد ما ذكرنا صار المعنى سلب السلب وهذا انما يصح على
راي من يجوز وجود السلب كما هو الظاهر من كلام القوم على ما فصلنا سابقا ويمكن
ان يقال لا نم تحقق التقابل بين النوعية والتقابل حتى يحتاج في صورة اجتماعهما الى محل الا
عند من اختلاف الحيثية لانه يقتضي نوعية الشيء للشيء ان يكون نفس النوع يصدق على كل
الشيء ومقتضى التقابل ان لا يصدق معا على ثالث ولا منافاة بين صدق الشيء على شيء
صدقهما معا على ثالث فان قلت النوعية كما تستدعي صدق العام على نفس الخاص كذلك
تقتضي صدقهما على ثالث هو فرد هذا الخاص قلنا العدم العارض للعدم المطلق
حصة معينة جزئية ولا يكون له فرد يصدق هو عليه حتى يلزم صدقه مع مقابله عليه
وبما قررنا ظهر ان المراد من النوعية الخصوص لا العموم فيما الكلية هنا لكن لا حاجة الى ان
يقول الحصة المعينة العارضة للعدم المطلق عارضة للمطلق والمطلق المقابل له
عارض له ايضا ضمنا لان عروض الحصة للشيء يستلزم عروض المطلق له فيجتمع الحصة و
المطلق المقابل للنوع المطلق وهو اجتماع المتقابلين المتنعين يمكن دفعه بان يقال العدم
المضاف للعدم المطلق المقابل له ليس عارضا له بل انما يعتبر عروضهما بدلا لثالث على
ما هو شان المتقابلين وهذا مع ظهوره مصرح به في كلام الاستاد قوله استحضر
بان احتلاف الحيثية التعليلية لا يجدي هنا [illegible] الحيثية في كلام الشيخ التعليلية

دون التقييد به اذ من المعلوم ان التقابل لا يعرض العدم المضاف مقيدا بكونه
رفع العدم المطلق بل الظاهر ان المعروض للتقابل نفس المضاف لا المضاف مقيدا
بهذا الوصف الاعتباري وكذا النوعية انما يعرض نفسه لا يعرض المضاف مقيدا بصفة
النسبية مثلا ضرورة ان النوع نفس الحيوان الناطق الذي هو هوية الانسان ولا يدخل
مفهوم التقييد في مفهوم ما هو نوع ومعروض له ولذلك ظهر في قوله العارض للعدم
هو حصة من العدم تحاشيا عن ان الظاهر ان التخصيص حصل بعد العروض وكونه
هذا المعنى لا يقابل العدم بناء على ان المتقابلين هما اثنان لا يجتمعان في محل
واحد من جهة واحدة فيتقدم عروضهما الثالث بل لا بد ان يعرض احدهما الآخر
البتة بل التقابل انما يعم العدم الذي تخصص بالعدم سابقا على عروضه لمعروضه
وهو ليس نفس العدم المضاف اليه بل اضافة العدم اليه كاضافة العمى الى البصر
في مفهوم العمى فان العدم هنا مضاف الى البصر ومعروضه زيد مثلا فروعي
ان الاعمى هو زيد لا البصر وتصيير بعد اعتبار عروضه للعدم وفرض عروضه له
انه معروضه لا يكون نفس العدم في الواقع لان معروضه يكون موجودا البتة وعدم
العدم فالاول صار بعد اعتبار عروضه للعدم عدم العدم فظهر الفرق بين ما هو
نوع وما هو متقابل قوله من حيث انه عدم مقيد مع قطع النظر عن خصوصية القيد
فيه بحث لان خصوصية القيد معتبرة في خصوصية النوعية وكما تحقق التقابل بين النوعية
المطلقة والتقابل كذلك تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة والتقابل مع انهما يجتمعان
في محل واحد من جهة واحدة والجواب منع تحقق التقابل بين النوعية المخصوصة من حيث
هي مخصوصة والتقابل وهذا لان التقابل بين النوعية والتقابل انما هو لان النوعية تقتضي
الاجتماع والتقابل يقتضي عدم الاجتماع ومعلوم ان التقابل لا يقتضي عدم الاجتماع
مطلقا والكلي بالذات عدم الاجتماع مطلقا النكرة في السلب الكلي هو الاجتماع
في الجملة النكرة في الايجاب الجزئي وهو مقتضى النوعية المطلقة دون المخصوصة
فتامل حاصل الجواب يرجع الى اختلاف الحيثية التقييدية والحاصل ان هنا العدم

العدم المضاف الى خصوص العدم من حيث ذاته المخصوصة معروض للتقابل لانه مقابل
العدم هو العدم المضاف الى خصوص العدم ومع قطع النظر عن النسبة معروض
للنوعية المطلقة المقابلة للتقابل بالذات فيختلف المعروض بالاعتبار ويمكن حمل
كلام الشارح عليه بان يقال ان معنى قوله العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل
للعدم المعروض من حيث انه رفع له انه مقابل له من حيث خصوصية ذاته واراد بقوله
ونوع منه من حيث انه عدم مقيد انه نوع منه من حيث انه مقيد مع قطع النظر
عن خصوصية القيد لهذا تركيا لتقييد هذا لكن بقي شيء وهو انه قد عرفت ان العارض
لا يقابل المعروض فما الذي ههنا شيء وهو انه لو قال احد لو اعتبرنا السلب المطلق
واضفنا اليه السلب على ان يكون نقيضا له ويكون تحققه سابقا على عروضه يلزم
منع عروضه السلب لشيء عروضه ما هو مقابل الى مفهوم السلب المطلق في ضمنه
لما مر ان عروض فرد من النوع لشيء يستلزم عروض النوع له بل عروضه عينه وعروض نوع
بل تكون سلب الكلي المطلق انما يتحقق بسلب جميع افراده ومن جملته هذا السلب المضاف
اليه فيلزم من عروضه سلب نفسه فيلزم اجتماع المتقابلين في ذلك المعروض والجواب
ان اجتماع المتقابلين المستحيل هو اجتماعهما في محل واحد بحسب الواقع لان عروض
احدهما مستلزم لعروض الآخر بناء على ان عروض الاول لازم البتة فعروضه محال
مستلزم لعروض الآخر بناء على ان عروض الاول لازم البتة نقيضه وما نحن فيه
هذا القبيل لان عروض السلب في الجملة ضروري لكل شيء واقل سلب ما عداه عنه فسلب
مطلقا انه يستحيل عروضه لمفهوم اصلا وهكذا الحكم سائر المفهومات الشاملة مثلا
سلب الوجود المطلق يمتنع عروضه لشيء وكذا سلب الشيئية المفهوم الا ان يقيد بالتقييد
الصالح كما يقال فيما نحن فيه طبيعة السلب لا يثبت لزيد في ذهن عمرو مثلا اذا
فرضنا ان عمرا لم يتعقل زيدا فلا يثبت له السلب المطلق في ذهنه فيتحقق سلبه
عنه فيه لكن هذا السلب انما يثبت له في ذهن بكر مثلا هذا ان اخذ المضاف في السلب
المطلق وان اخذ بمعنى سلب الوجود المطلق اي سلب الوجود في الجملة لم يكن السلب

الوارد عليه فيرد انه ولا يلزم من عروضه لامر عروض المضاف اليه فتامل قال الشارح
اى نفس الامر انما فسر الخارج بهذا المعنى لان عليته عدم العلة لعدم المعلول ايضا
ليس فى الخارج العينى قال الشارح واما ان علته ما ذا فهو لا يفيده لكن هذا القيا
يشعر بان برهان اللم يفيد ان علة الحكم ما ذا واى شىء هو وليس كذلك بل برهان اللم
كالان لا يفيد سوى ثبوت الحكم فى الواقع ولا يفيد العلية اصلا فضلا عن ان علته
ما ذا بل هو مشتمل على ما هو علة فى نفس الامر ولعل هذا هو المراد قال الش والاو
كذلك للاصغر الا انه يعنى ان الاوسط للاصغر ليس سببا لذات الاصغر انما
قيد بذلك لانه اذا كان الاوسط للاصغر سببا لم يكن بين الوجود للاصغر بل
على ان العلم اليقينى بذى السبب لا يحصل الا من جهة السبب وقد غفل هنا الشيء فقال
فظهر من هذا انه لم يكن لثبوت الحكم فى الخارج سبب يمكن ان يقام عليه برهان لى
ما يخلو من سبب الحكم وجعل المقدمتين بينتين بنفسهما لا يحتاج الى بيان اخر ولا
مقدمة اخرى قوله بان ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه قد يقال ان ما لا سبب له
اصلا كما هو الظاهر المتبادر الى الذاتى لا الى الخارج فاما ان يكون بينا بنفسه واما ان بين الوجود
لا يبين اصلا وذلك لا يناقض ما نقله الش لانه صريح فى ان الاكبر اذا كان لا
لا بسبب من خارج بل لذات الاصغر يمكن ان يبين بالبرهان ومن المعلوم ان لا
تناقض بين الكلامين ثم لا يخفى ان ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه هو الذاتى والذاتى
بناء على ما تقرر ان الذاتية الذاتى لا يعلل فصار الحاصل ان اثبات الذاتى و
الذاتى للذات لا يمكن بالبرهان بل ينبغى ان يكون بينا بنفسه فان قيل يمكن دفع
التناقض بين كلاميه بان يقال المراد بالسبب فى قوله ما لا سبب لنسبة محموله الى موضوعه
السبب الخارجى وفى قوله فان كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لنسبة فى نفسها فلا منافاة
قلت هذا التوجيه يجعل قوله ما لا سبب لنسبة المحمول الى موضوعه كلاما لغوا لا يحتاج
فيه الى ابداء الوجه الثالث المحمول فى الكتاب وابطال الجميع قال الشارح
فيرد الاعتقاد وانما يصح مع وجوده هذا مبنى على اصل بنوا عليه كونه

الواجب تعالى شانه غير عالم بالجزئيات المتغيرة وهو ان العلم تابع للمعلوم
فلو بقى بعد زوال المعلوم صار جهلا وفيه بحث لان تابعية العلم للمعلوم بمعنى
ان العلم يتعلق بالمعلوم على نحو يكون المعلوم عليه فى نفس الامر واما انه تابع له
بمعنى انه يزول بزواله فغير مسلم كيف والعلم حاصل فى القضايا الفعلية دائما ولا يزول
بزوال الحكم بها فتامل لا يقال اليقين لا يكون الا دائما بناء على ان الثبات والبقاء
يعتبر فى حد اليقين لانا نقول المراد بالثبات فى حد اليقين هو الثبات بثبات المعلوم
او نقول المراد بالثبات عدم زواله بتشكيك المشكك قوله فان الجزئيات المشاهدة
متغيرة فان قلت هذا القيد اعنى من حيث فان الجزئيات المشاهدة قد تتغير
تتغير دائما كالعلم بوجود الشمس والقمر مثلا قلت هذا العلم لما كان بالادراك الحسى
لها واما الجزئيات المجردة فلا يمكن لنا العلم بها وباحوالها الا على وجه كلى على ما صرح به
الشيخ وافقه السيد السند واما العلم بالنفس وصفاتها فهو حضورى والمراد
العلم الحصولى الحاصل بحصول صورة الشىء فى العقل وهذا التخصيص كانه اخذه مما يجيء من كلام
المحقق الشريف فيكون مبنى على ان الاظهر ان يخصص بما اذا لم يكن بينهما السلب من اشال ما ذكر
من التكلفات فتامل قوله فان المؤلف يكون مولفا على ما ذكره لانسبة له الى موضوع
اى المؤلف والمؤلف بان تعم احدهما على الاخر غير بين لا بينا فى جزء اخر بالمعية
على ما نقله عن الشيخ ثم لا يذهب عليك انما يفهم من كلام الشيخ من ان جزء الاكبر
اى المؤلف على الاوسط وهو المؤلف لا يصح بظاهره ما على ما تقرر ان يلزم بهما ما هو
متضايفان مع هو لفظه واما على ما وجهه فلان المؤلفية ليست علة لكون الشىء
ذا جزء بل الامر بالعكس لان اتصاف العدد بكونه مؤلفا مركبا انما
هو لاجل ان معلولها نوع اجزاء بل المراد العلة باعتبار ما صدق عليه المؤلف
والمؤلف فى قوله فلا يكون النتيجة اعرف من الصغرى كان الاعرف بالعين
والعالم ماخوذا من العرف وفى بعض النسخ ولا يكون المقدمة الصغرى اعرف من النتيجة
وحيث كان لفظ العرف من المعرفة قال الشارح وان كان معلولا للاكبر فى حقيقة

من وجهين احدهما ما اشار اليه الش في الحاشية حيث قال المراد بالاكبر حد الاكبر
مسامحة والا يلزم ان يكون الاكبر علة للاوسط لكن صرح سابقا بخلافه فلو الاكبر
ذو المؤلف لا المؤلف وحده كما مر انتهى وثانيهما ما اشرنا اليه ان المراد بهما ما صدق
عليهما لا مفهومهما اللذان هما الاكبر والاوسط وما ذكره الشريف مبني على ان الاكبر
ذو المؤلف على ما يستفاد من اللام وقد تمسك في اثبات التوجيه المذكور وجه لا يحتاج
الى ارتكاب مسامحة بان الاكبر حقيقة هو المؤلف لا ذو المؤلف والاوسط الحقيقي فهو
المؤلف لان اللام معاد في النتيجة ويمنع ان الاوسط يجب تكرره بعينه لازدياده ولا
نقصان بل كثيرا ما يسقط من الاوسط شيء يعاد في النتيجة كقولنا زيد ابن عبد الله و
عبد الله كاتب ينتج قولنا زيد ابن كاتب من غير تحلل ا راجعا الى واحد بين الاية
المشهورة قال الشارح وبهذا يظهر ان ما قيل انه دفع فانه يقبل الا قوله
كلام الشيخ فيه نظر لان كلام القائل المحقق ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود
علة ما بان يقع نفس علة ما حدا اكبر برهان ان فانه اذا قيل زيد محموم وكل محموم فا
ما متعفن الاخلاط او مزاجه او ممتلى الى غير ذلك من اسباب الحمى فقد صرح
المحقق في شرح الاشارات بانه برهان ان حيث قال في اوائل النمط الثالث اثبات الاشياء
التي وجودها قد تكون بعللها الكلية برهان اللم وقد تكون بمعلولاتها الكلية ان
انتهى وقد عرفت ان المراد من الدليل قسم من برهان ان لا انه في كلام الشيخ بدليل ان
الاستدلال من المؤلفة على ان للمؤلف علة ما بان يقع ذو المؤلف حدا اكبر برهان لمي
فلا منافاة على ان الاستدلال على ان للحمى علة ما صورة اخرى بغير ما ذكره الشيخ
يكون البرهان انيا مثل قولنا زيد موجود وكل موجود محتاج الى المؤثر ولا شك
ان الاحتياج الى المؤثر متعلم بالنسبة الى الوجود بديهي وسيجيء في الكتاب وما ذكرنا
وان كان خلاف ظاهر كلام الشيخ على ما نقله الش حيث قال فقد بان ان الحد الاكبر لكنه
حق لا غبار عليه فينبغي حمل كلام الشيخ على التخصيص تم على قوله في الحاشية لكن الاستدلال
من المعلول على العلة صورة اخرى انه لما تقرر ان الاستدلال من وجود المعلول على وجود علة

علة ما برهان لمي وكان في الحقيقة استدلالا من العلة على المعلول فانا اذا اثبتنا ان عدم العلة
علة لعدم المعلول كان الاستدلال من عدم المعلول على عدم العلة في الحقيقة استدلالا
بالعلة على المعلول كان برهان لم فانه قال الش مرادي لم يستدل من عدم المعلول على
عدم العلة وهذا الاستدلال من المعلول على العلة لا محالة او قال لم يستدل الا من عدم
المعلول على ان عدم العلة صورة غير ما جعل الاوسط علة في الحقيقة كان مدفوعا بان النفس
ثم العقد الذي ذكره في الحاشية مبني على الغفلة من قيد المحسوس في كلامه قدس سره
قوله فلا يحتاج الى الكلفة فيما ذكره في معرض التنبيه حيث قال لان اتصاف الشيء بالعلية لا
يذهب على احد ان معنى كلام الش ان اتصاف الشيء بالعلية في الخارج يستدعي تحقق
ذلك الشيء في الخارج بناء على القاعدة المشهورة المسلمة ان ثبوت الشيء يستدعي ثبوت المثبت
له اذ ... فانه هناك ان خارجا في رجاء على ما مر غير مرة ولم يمنع هذه المقدمة الا
احد من اهل التمييز ومع تقولك في دفع الكلفة انه في الخارج ان كان قيدا للموجود
على ما هو الظاهر فذلك لا يدفع كلام الشارح لعدم اتصافه عدم المانع بالعلية في الذهن
لا في الخارج على ما تقرر عندهم من اعتبار المعقولات الثانية العارضة للاشياء الذهنية
وان كان قيدا للاتصاف فكان نبه على الرد على اما الانتقاد فاجاب عنه اولا بان الدعوى
هي ان عدم العلة لا يمكن ان يكون علة لوجود عدم المعلول في الخارج وهذا بديهية
كيف والاعدام ممتنع وجودها في الخارج وجعل المقدمة المعتبرة ... عليها تنبيها
لهذه الدعوى البديهي ولا يخفى عليك ان مبنى التنبيه ... ما ذكره في معرض
التنبيه لا يجديك لانها لا تفيد الدعوى ولا تمنع ثبوتها وهذا كان توكيد لتسليم لو ...
على تلك المقدمة ثم استشعر بان ما فسر به كلام الش خروج عن البحث اذ الكلام في علية
عدم العلة لنفس عدم المعلول لا لوجوده فاراد توجيهه بان اضافة الما انكره ...
ولا ان يكون علة لعدم المعلولية في الخارج بان يكون الخارج ظرفا للاتصاف بالعلية
انت خبير بان بعد التنبيه بهذا التفسير ينبغي ترك التفسير الاول وعدم تسليم مقدمته
على ما فصلنا ويمكن ان يجاب عن اصل السؤال بان علية عدم العلة لعدم المعلول

باعتبار ان الخارج ظرف لنفسها فالعقل يحكم بانه عدم العلة في الخارج فعدم المعلول
فيه فالخارج ظرف لنفس العلية والترتب وان كان لا اتصاف بالعلية في الذهن ايضا ثم
عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة ظرف العلية هو الذهن بمعنى انه ترتب عدم العلة
على عدم المعلول انما هو في الوجود الذهني فالعقل يحكم في الاول بانه صار الخارج ظرفا
لنفس عدم العلة فصار ظرفا لنفس عدم المعلول وفي الثاني يحكم بانه صار الذهن ظرفا
لوجود عدم المعلول في الذهن فصار ظرفا لوجود عدم العلة فيه فصار الحاصل ان
علية عدم العلة لعدم المعلول انما هو باعتبار كون الخارج ظرفا لنفسهما وعلية عدم
المعلول لعدم العلة باعتبار كون الذهن ظرفا لوجودهما العلمي **قوله** وهذا معلوم من
الحكمة صرح بذلك الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من منطق الشفاء حيث قال ان كل واحد
من الوجودين يلحق بالماهية خواص واعراض تكون للماهية عند ذلك الوجود وقد يجوز ان
لا تكون لها في الوجود الاخر وربما كانت لها لوازم تلزمها من حيث الماهية لكن الماهية تكون
متقررة اولا ثم يلزمها لوازمها **قوله** ثم جوابه يقتضي ان يكون جميع العوارض للعقل هنا
القائل جعل الماهية بالنسبة الى لوازمها من حيث هي مستلزمة للاتصاف بها في كلا الوجودين
بالنوع وبالامكان ومعلوم ان الاتصاف بالعوارض الخارجية يمكن في العقل وما
لعوارض الذهنية لا يمكن في الخارج فلم يبق من العوارض الا اللوازم للماهية **قوله**
فاندفع ما توهم بعض الفضلاء قوله ومنشأه عدم الاتفاق بمعنى لازم الماهية
جعل حاصل كلام السيد السند ان لازم الماهية لا بد ان يوجد مع الماهية في الذهن
واذا وجد في الذهن تعلق العلم به فاذا كان العلية بالنسبة الى عدم المعلول لازما لماهية
عدم العلة فاذا تحقق عدم العلة في الذهن صار معلوما تحقق وصف العلية وصار
معلوما والعلم بالنسبة يستدعي العلم بالطرفين فيلزم العلم بعدم المعلول وهذا
كما ترى مندفع بما ذكره والحق ان حاصل كلامه ظاهر ما ذكره انه يعتبر عدم العلة لعدم
المعلول لو كانت لازمة للماهية لوجب عدم العلة في الذهن كان متصفا بعليته
لعدم المعلول هناك وذلك يستلزم تحقق عدم المعلول فيه والا لزم تخلف

المعلول عن العلة المتصفة بالعلية لكن يوجد عدم العلة في الذهن تصورا وتصديقا
بدون عدم المعلول فلا تكون عليته لازمة للماهية وفي كلامه ما يندفع بما ذكره هنا
انما يندفع بما اورده في الحاشية حيث قال قد شاع بين القوم ان الاوسط في برهان
اللم علة في الخارج والذهن معا ومرادهم بذلك ان نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر
على الوجه المتصور المنفصل للنسبة بين الاكبر والاصغر بحسب نفس الامر وبحسب الوجود
الذهني معا بمعنى انه يصدق النسبة الاولى الواقع علة لصدق الثانية فيه وحصولها
في الذهن بنفسه علة لحصول الثانية فيه وكون العلية بهذا المعنى لازما لماهية عدم
العلة بالقياس الى عدم المعلول لا يستلزم ان يكون وجود عدم العلة في الذهن على
اي نحو كان مستلزما لوجود عدم المعلول فيه حتى يورد عليه انه قد يوجد عدم
العلة في الذهن تصورا وتصديقا بدون عدم المعلول فلا يكون عليته لازما
لماهيته انتهى واعلم ان علية عدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول يتصور على وجوه
ثلثة الاول العلية باعتبار العلم وليس مراد السيد السند على هذه العلية على ما يحكم
على الناظر في كتابه وايضا لا وجه لتخصيص الايراد بعليته على العلة ويكون
العلية لازمة للماهية وثانيها العلية باعتبار ما جعل البرهان اللمي لاجلها وهي
العلية باعتبار النسبة التي هي للوجوب الرابطي على ما يستفاد من الكلام المنقول حيث
الاشارات والجواب عنهما انظر ما نقلنا والظاهر انه ههنا حمل كلامه في الحاشية على
الوجه الثالث لان كلام المحشي في العلية التي كانت للايراد باعتبارها وثالثها ان عدم العلة
منه مستند لعدم المعلول وقد صرح به بلا اعتبار النسبة فح لو كانت العلية لازمة
لماهية عدم العلة لزم تخلف المعلول عن العلة المتصفة بالعلية بالفعل لا يقال
هذا الا ان يقال المراد بالعلية صلاحيته الاستتباع والتأثير لا بالاستعداد
والتأثير بالفعل هنا ثم اتصاف عدم العلة بالعلية والتأثير بالفعل في الذهن لا
ينافي كون عدم المعلول في الخارج اذ لا استبعاد في استناد امر وجود خارجي الى امر
وجود خارجي آخر في الذهن وانه جعل الاتصاف للخارج ظرفا لنفس عدم المعلول كان

ظرفا لنفس عدم العلة وكون ما لا يتصف بالعلية الذهنية لا يقدح كما في اتصاف
الموجودات بالوجود الخارجي اذ ليست العلية ما يتصف به العلة بالعلية ولا الموجودية
باتصاف الموجود بالوجود على ما عرفت وعلى ان الحق على ما يفهم من شرح المواقف
ان علية عدم العلة لعدم المعلول يرجع الى عدم تأثير وجود هذا في وجوده
وقد نقل الشيخ في حاشيته فتامل قوله وفي الثاني هو المتصف بالتقدم لا لان التقدم
والعلية انما تعرض لماهية عدم المعلول الموجودة في الذهن اذ العلية انما هي للماهية
دون وجودها بناء على قياس العلية في الخارج وما ذكر في بيانه لا يدل على ان العلية كما لا
وجد العلة وجب المعلول لعلى ان العلية لو وجبا العلة كيف لا وجي في كلام الشيخ
ان ما فيه التقدم الذاتي هو الوجود فلا يكون المتقدم هو الوجود ومن المعلوم
انه لو كان وجود عدم المعلول في الذهن علة لوجود عدم العلة فيه لا يكون العلية
باعتبار وجود آخر للوجود بما قرر والظاهر ان ما نسب الى الشيخ من الكلية يلزم عليها
وجب لا يندفع لانه صرح بان العلية مطلقا من المعقولات الثانية وذكر ان ذلك يقتضي
كون الموصوف بالعلية نفس عدم المعلول بشرط الوجود الذهني فكيف يكون الموصوف
بما وجوده الذهني اذ قد عرفت ان العلية والمعلولية لو كان الموصوف بهما الوجودين
فلا بد من اعتبار وجود آخر كما انه ما فيه التقدم مع انه معلوم ضرورة انه لا اعتبار
لوجود وجود عدم العلة وكذا لوجود وجود عدم المعلول فلينا تامل ومع ذلك لتقدم
كان بعيدا عن اللفظ اذ يصير الكلام هكذا عدم العلة علة لعدم المعلول في الخارج
اي في نفس الامر يعني ان نفس عدم العلة موصوف بالعلية وعدم المعلول علة
لعدم العلة التي في نفس الامر في الذهن يعني ان الموصوف بالعلية هو نفس عدم
المعلول بلا وجوده الذهني وهذا كما ترى والمنع الذي يلتزمه في تحقيق الشيء بان العلية
مطلقا من المعقولات الثانية فيكون منشأ الاتصاف بها الوجود الذهني ممنوع
بانا نعلم بديهة ان لا مدخل لخصوص الوجود الذهني من حيث انه ذهني في ذلك الاتصاف
بل من حيث انه في نفس الامر وما ذكرنا هو المراد من قوله اذ لو كان موجودا في الخارج فرضا

فرضا لكان متقدما بحسب نفس الامر ذلك الوجود فلا يتوجه عليه المنع ايضا واما اعتراضه
بكون العلية من المعقولات الثانية مطلقا ففيه انه سيجيء ان الاظهر ان العلية من لوازم الماهية
وان المحقق الطوسي المعقولات الثانية على لوازم الماهية كما تقرر في الكتب انما يلزم في كلام الشيخ لو كان
الالتزام اخذا على المعروض وكان تحملها على العلية فيكون المراد ان العلية انما هي من جهة
وجود عدم المعلول في الذهن لا ينافي ذلك ان يكون معروضها نفس عدم المعلول بشرط
الوجود الذهني على ما هو الظاهر ويدل عليه ما سبقه وان استفيد هذا المعنى من قوله
فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن وجد عدم العلة فيه فقد علم انه
لا يدل على ذلك اصلا كيف والعقل يحكم بانه وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح مع ان
الموصوف بالعلية انما هو نفس الحركة والوجود شرط لها قال الشارح لان كلما عدم الا
وجودا عدم لان هذا من قبيل الاستدلال بالحد على المحدود وهو في الحقيقة تحرير
الدعوى بصورة الدليل ولعل ذلك هو منشأ اشتباه من توهم ان الظاهر ان يحمل الوجود والعدم
على ما يتناول الوجود والعدم في نفسه فيتناول المفهومات المتقابلات وان كان الظاهر اعتبار
النسبة من حيث التحقق ان يكون بين القضايا والقابل حتى يتناول العموم باعتبار الصدق
في لبس حمل اللفظ على غير المتبادر وليس اجتماع السلب المشهور مع اعتبارا فيه و
وتقرير الشبهة المشهورة ان كل ما لا يمكن بالامكان الخاص اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن بالا
مكان العام فيتولد نقيض الاخص اعم مطلقا من [illegible] فنقول كل ما يمكن بالامكان العام لا يمكن
بالامكان الخاص وقد قلنا ان كل ما لا يمكن بالامكان الخاص ممكن بالامكان العام ينتج كل ما لا
بالامكان العام ممكن بالامكان العام هف وايضا كل ما لا يمكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان
العام لما ذكرنا فلو كان نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص يلزم صدق قولنا كل ما ليس بممكن
بالامكان العام فهو ممكن بالامكان الخاص وكل ممكن بالامكان الخاص فهو ممكن بالامكان العام
ينتج كل ما ليس بممكن بالامكان العام فهو ممكن بالامكان العام وهو اجتماع النقيضين والجواب
المشهور عنها ان نقيض السلب العدم لا نحو نقول ان اخذنا الموضوع متعينا
صدقتا اذ الموجبة الكلية السالبة الموضوع لا تصدق ابدا وان اخذ معدولا فالاكبر

ليس بشرط لانحول الصغرى سلبية الى جهة اخرى منعكسة في موضعها مع ما يبنا
وتماعليها **قال الش** فان وجود الشيء اما ان يكون نفس تعين ذلك الشيء الا عرف
الغنى والمحتاج الى وجود يوافق مذهب الحكماء القائلين بمغايرته اذ غير المنسوب الى
الغير يتناول تناوله المنسوب الى الذات وغير المنسوب الى شيء اصلا بان يكون عين
الذات **قال الش** والثاني يكون رابطة اي الثاني قد يكون رابطة فان وجود شيء لغيره
فقد لا يكون رابطة بل يلاحظ على وجه يصير مستقلا بالمفهومية ويصير جزء الحكم كما في
قولنا السواد موجود لزيد فقد يصير موضوعا كما اذ وجود الشيء في نفسه فقد يكون محمولا
وقد لا يكون بل يكون منتسبا في نفسه فقط وقد يكون موضوعا وتسمية التصديق بالبسيط
والمركب على راي من ذهب الى ان المحمول اذا كان هو الوجود في نفسه لم يحتج الى الرابطة نظرا
ما اذا كان المحمول مفهوما آخر غير الوجود لاستقامة به واما على راي المحققين القائلين بتوقفه على
الوجود وعدمه في الاحتياج الى الرابطة فالوجه فيه انه يتوقف على الوجود للشيء موقوف
على ثبوت الوجود لذلك الشيء واما ثبوت الوجود له فلا يتوقف على نفسه والبساطة والتركيب
بالنظر الى الامر الخارج لا باعتبار الاجزاء او تسمية التصديق بالبساطة والتركيب باعتبار
الصدق وقيل بل باعتبار نفس التصديق فان التصديق بثبوت الوجود يتوقف على التصديق
بالوجود وكذا التصديق بالوجود فلا يتوقف على نفسه ودعوى التوقف محل تأمل ربما
يدفع التصديق بالوجود لما كان الرابطة والمحمول كلاهما الوجود فلم يكن التحقق ههنا غير الوجود
الا الموضوع وفي صورة التصديق بغير الوجود يتحقق شيئان غير الوجود الموضوع والمحمول
فكان الاول بسيطا بالاضافة الى الثاني **قال الش** لان كيفية نسبة المحمول في قولنا شريك
الباري موجود بالامتناع ليست قضية لا بالفعل ولا بالقوة لان القضية انما تكون بالفعل او
بالقوة لو كانت النسبة بالفعل كما في القضايا الفعلية او بالقوة كما في الممكنة كما
ما ذكره العلامة الرازي واما لم يكن قضية لا بالفعل ولا بالقوة فكيف تكن بالمادة والجهة
مع انهم فسروا المادة والجهة بالكيفية العارضة لنسبة المحمول الى الموضوع في نفس الامر
العقل والموضوع والمحمول لا يحتمل الا في القضايا وايضا صرحوا بان الممكنة العامة اعم

جميع الموجهات وظاهر انه لا يصدق شريك الباري موجود بالامكان العام لانا نقول انه
الشيء انما ينافي تحقق الامكان العام ان صدق عليه اذ لا يخفى ان اجتماع النقيضين محال
يصدق عليه شيء من خواصه وصدقه ههنا يظهر ان القول بان الممكنة ليست قضية بالفعل انما
على ان النسبة فيها ليست متحققة بالفعل منظور فيه وقولهم الممكنة اعم الموجهات معناه انها
اعم الموجهات المشهورة المعتبرة في كتب المنطق وشيء ههنا لا يكون القضيتين محل كلام ولا
اذعان المتعلق بالنسبة التي فيها والقضية التي جهتها الامتناع لم يتعين بالنسبة التي فيها
والقول بان المذعن بما ههنا هو كون شريك الباري موجودا بالامتناع فان كونه شريك
الباري موجودا وان لم يصلح لتعلق الاذعان به لكن كونه موجودا بالامتناع مما يذعن به
وهم محض فان المذعن به ههنا في الحقيقة هو ان وجود شريك الباري ممتنع بل التحقيق
ان يقال امتناع النسبة في الحقيقة هو ضرورة الطرف المقابل لتلك النسبة اعتبرت با
لعرض فيهما وذلك في تحقق الطرف المقابل في النسبة الممتنعة وكلام الشيخ الرئيس لانه مستقل
مشعر به لك فانظر **قال الش** وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية اعلم ان الظاهر ان الش
استفاد من عبارة المص ان جعل الوجود محمولا او رابطة اشارة الى السوالب حتى يكون الموجبات
معبرا عنها بعبارة واحدة والسوالب بعبارة واحدة ومعلوم انه اذا جعل الوجود رابطة تكون
القضية ههنا موجبة البتة واذا جعل العدم رابطة تكون القضية سالبة واما على تقدير جعل
الوجود محمولا فظاهر انه لا يلزم ان يكون القضية موجبة كقولنا شريك الباري ليس بموجود وكذا
تقدير جعل العدم محمولا اذ كل مفهوم نسب الى موضوع فيمكن الحكم بينهما بالايجاب والسلب
ايضا غاية الامر انه لا يصدق احد الحكمين وليس الكلام ههنا في الصدق والكذب وتنبه لحال
محمولية العدم فاشكل عليه الامر في كون القضية سالبة البتة فكتب ما ترى من الحاشية
ولم يتنبه لحال محمولية الوجود وكان لا يحتمل كلام المص على هذا بل على انه في صورة جعل الوجود
محمولا او رابطة يتحقق الكيفيات الثلث وكذا في صورة جعل العدم محمولا او رابطة واما انه
في صورة جعل الوجود رابطة تكون القضية موجبة وفي صورة جعل العدم رابطة تكون سالبة
فانما يعلم من خارج ووجه التعبير عن محمولية الوجود وجعله رابطة بعبارة واحدة ان كلا

حال الوجود لا انه على التقديرين يكون النسبة ايجابية وكذا الكلام في التعبير عن محمولية
العدم وكونه رابطة بعبارة واحدة قوله من البين انه اذا اعتبرت سالبة ينبغي ان المنفي
لا يكون العدم محمولا بل المحمول على ذلك التعبير لا يكون الا الوجود اذ على تقدير كونها
سالبة لو كان المحمول هو العدم لكان معناها سلب العدم والمفروض ان الكلام فيما ثبت فيه انتفاء
الشيء فعلى هذا الكلام معه اعتراض على الشارح بما نقله لا يبطل ما هو المدلول على
ما نحن فيه وكذا ما ذكره على تقدير التنزل واما المنع الذي ذكره فالظاهر انه اراد على المدلول
وح يتوجه انه يجوز ان يكون مراد القائل بالعدم العدم المطلق على ما هو الشائع من
غير تقييده بشيء على ما هو المتبادر وح يندفع اكثر ايراداته عليه ولكن يحمل ايراد
على الشارح بان الظاهر ان المراد بالوجود والعدم مطلق الوجود والعدم ليتناول جميع
جهات والسلب في الكلام المنقول انما يدل على ان الشارح لو كان المراد من العدم المحمول
فيه مطلق العدم الشامل للخارجي والذهني والمطلق وح يتوجه المنع في العدم الخارجي
رجي واراد بالتقييد بالقيد الصالح تقييد المحمول لا تقييد النسبة والقيد الصالح قد
يكون زمانا وقد يكون اخص منه او قوله او كانت القضية ممكنة عطف على قوله ويقيد
بقيد صالح وكل منهما متعلق بكل من العدم الذهني والمطلق لان العدم المطلق
فقط بان يجعل القضية خارجية على تقدير جعل العدم ذهنيا لما تقرر ان العدم
مطلقا من المعقولات الثانية ثم التقييد بالقيد الصالح بجعل القضية لذ
لو صادقة واما ان جعل القضية ممكنة توجه صدقها وصحتها فيه نظر وتامل
وغاية توجيهه ان الممكنة لا تقتضي وجود الموضوع الا بالامكان ولما كان الحكم عليها
بالعدم بالامكان ايضا لم يلزم الاجتماع لو امكان الوجود مع امكان العدم والممكنان لا
يتنافيان ويرد عليه ان الممكنة تقتضي امكان وجود الموضوع مقارنا لثبوت المحمول له فيقتضي
امكان مقارنة العدم لوجود الموضوع فهو في الحاصل ان ثبوت العدم لشيء غير ممكن لان
ثبوت العدم لشيء يستلزم ثبوت الوجود له في زمان ثبوت العدم له بناء على المقدمة
المشهورة من ان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت المثبت له في زمان ثبوت المحمول له ولا

ولا شك ان ثبوت الوجود لشيء بناء على ثبوت العدم له في زمان ثبوت الوجود له وكل شيء
يستلزم ما ينافيه يكون ممتنعا بالضرورة فكيف يكون ممكنا وما ذكر من التوجيه يجري
فيما اذا جعلت القضية مطلقة كما لا يخفى قوله كيف يصح تعليل الاول بالثاني اقول
اي في الذهن عند الكل وفي الخارج ايضا عند من قال بان ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت
المثبت له ومتاخر عنه بالذات وضمير انه راجع الى كون العدم ليس محمولا الثبت والنفي
ان كون العدم ليس محمولا الثبت ينفي عنه تمام التقريب مع انه ليس صحيحا في نفسه بالضرورة
قوله رفعا للوهم من يتوهم ان المحال المذكور ههنا غير الكيفية المذكورة في المنطق
كصاحب المواقف بناء على ما يجيء من توجيه كلامه الذي حاصله ان اطلاق الالفاظ الثلثة
على مصطلح الكلام ومصطلح المنطق بحسب الوضعين بيانه ان المص رحمه اشار بجعل
الوجود والعدم الى ما هو مصطلح اهل الكلام وبكونهما رابطة الى ما هو مصطلح المنطقيين
ثم ترتب على كل من محمولية الوجود والعدم وكونهما رابطة تحقق الوجوب والامكان والامتناع
بحثا واحدا فدل على انهما واحد ليس اطلاق تلك الالفاظ عليهما بوضعين اذ لو
كان مصطلح الكلام معنى ومصطلح المنطق معنى اخر لم تستعمل الالفاظ الثلثة في الكلام
في معنيين وهذا اما غير جائز او غير سالم من التكلف في لفظ المذكورة في الكلام
لفظ التصريح على الالفاظ المذكورة مندفع بانه من قبيل المبالغة وادعاء الظهور التام
لا يخفى ان ما ذكرنا مبني على ان مصطلح المتكلمين معلوم من الخارج على ان الوجود في نفسه
يكون محمولا فيه وكذا مصطلح المنطقيين معلوم على ان الوجود رابطة في الفرض المسوق
له الكلام ههنا هو انهما واحد وليسا بمعنيين متغايرين لتلك الالفاظ وح لم
يكن قوله معتبرة في محموله معنى هو الوجود داخلا تحت التصريح سلم الكلام من الخلل
التصريح يتعلق بنفس الاتحاد وقد علمت انه وجه وان كان داخلا تحته كما هو
اللفظ توجه عليه انه لا تصريح ولا اشارة في عبارة المص الى ان مصطلح الكلام من انه
اصطلح عليه المنطقيون فخصصوا ان المحمول فيه هو الوجود في نفسه اشار الى ما ذكرناه في
حاشية الحاشية بقوله ان المصرح به هو اعتبار الكيفيات في محمول الاعم من ان يكون وجودا او غيره

بتوله او جعل رابطة قوله وعدم الذكر لا يدله على انتفائه هذا الكلام مبني على ما هو
المشهور من ان المانع لا مذهب له وهو حجر في صدد المنع في مقابلة تأييده والا فنحو
مطابق الواقع على ما هو المشهور من ان الرابطة لا تحذف في لغة العجم وفي بعض النسخ على
تقدير التسليم بعد قوله وعدم الذكر وهو اشارة الى منع عدم الذكر الرابطة فيها
اذ قولنا زيد هست كان اليهما بمعنى الموجود والكاف رابطة والياء اختصارا لفظ هست
الذي بمعنى الموجود لكراهتهم تكرر اللفظات قوله لان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة
له وقد يتعقل بصورة غير مطابقة اقول الظاهر ان كلامه مبني على ما يدل عليه ما ذكره في النظر
على ما في الكشاف من ان معقول توجيه كلام المص على تفسير الشارح وفيه ان هذا انما يلائم
لو قال المص صورة جهة في العقل وتوجيهه انه يلخص ما يستفاد من كلام المص وهو
ان الجهة هو الكيفية الثابتة في نفس الامر حيث يعلم متعقلا ان الجهة في تعقل الكيفية
الثابتة في نفس الامر بمعنى ان المتعقل الكيفية الثابتة في نفس الامر قوله من دوام
صدق او كذب او من دوام الصدق الوجوب وبدوام الكذب الامتناع والتعبير اما بناء
على ان الدوام لا ينفك عن الضرورة بالمعنى الاعم وعلى هذا يكون الوجوب بالغير والامتناع
بالغير اذا كان دائميا داخلين في المادة او على ان المراد من الدوام هو الوجوب بقرينة جعله
ثانيا تفسيرا للدوام وفي قوله بدوام او وجوب كذب ايجاب اشارة الى ما حققناه سابقا
من ان امتناع النسب الايجابية انما هو بالحقيقة وجوب النسب السلبية اعتبر بالعرض فيها
وقوله لا انفك الايراد على تطبيق عبارة المص على مذهب المتقدمين وتقريره ان المادة
الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا غير الثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اي حيث
يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هي الوجوب والامتناع وذلك لان العدم اذا كان محمولا
~~اي حيث يتصور المغايرة كما اذا كانت المادة هي الوجوب~~ يكون القضية موجبة ادا النفي
ليس سلب العدم من الموضوع والنسب الايجابية في نفسها بجهة الوجدة في المواد الثلث
ولا يكون ذلك الواحد حقيقة التي يستحقها نسبة الوجود اليه فكذا الثابتة على تقدير جعل
العدم رابطة اي يكون مغايرا للثابتة على تقدير جعل الوجود محمولا اذ هي مادة الايجاب

الايجاب في ذلك لان المتبادر من عبارات المعين لا تخالف الثابتة على تقدير جعل العدم
رابطة الثابتة على تقدير جعل العدم محمولا من حيث عبر عنهما بعبارة واحدة فاجاب
بمنع دلالة عبارات المص على مغايرة المواد الثلث على التقادير الاربعة وحاصله منع التوزيع
المستفاد من قوله فكذا الثابتة آه ثم لما كان مظنة ان يقال نسبة محمولية العدم الى المحمولية
كنسبة كون العدم رابطة الى كون الوجود رابطة فكما ان المواد في الاولين متغايرة فكذا في
الثانيين اجاب بالمنع وقال كون الثابت على تقدير محمولية العدم لا يحدها واعلم ان الجهة
في السابقة عند القدماء ايضا كيفية عقلية عارضة لنفس النسبة السلبية بجلاء المادة في
لو حمل عبارات المص على مذهب القدماء كان المعنى وان حمل العدم او جعل رابطة يثبت كيفيات
ثلث في نفس الامر مع بعضها الكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب بنسبه مادة وكيفيات ثلث
اخرى في العقل مغايرة للكيفيات الثابتة على تقدير الايجاب بنسبه جهة ولا يخفى ان حمل العبارة على
هذا المعنى مستبعد جدا قوله ظاهر الدلالة على الحصر لا يدل على الحصر بناء على ان السائل
ارجع الضمير الى الكيفيات مطلقا لو لم يحصر الكيفيات فيها لم يصح لانه قد قيل حمل بعض الاخر
الغير المحمول على الكل واجاب بان الضمير يرجع الى الكيفيات الثلث ثم لما كان حصر الكيفيات
الثلث مطلقا على خصوص الوجوب والامتناع والامكان وحملها عليها لم يستقم قيدها
المذكورة ثم انه كما اشعر ان لا حاجة ان يتوهم يلزم حصر الشيء في نفسه وحملها عليها كل
باختلاف العنوان بان تلك الثلثة معبر عنها في جانب المحمول والموضوع بعنوان الثابتة
في كل قضية في جانب المحمول والمعقول عليه بجهة صيانتها قوله لو كانت القضية كاذبة لعدم
مطابقة الجهة للواقع هذا معطوف على قوله كانت مادة الضرورة ويكون دليلا اخر لبطلان
اللازم هذا الكلام من المعترض يحتمل وجهين احدهما ان هذه القضية كاذبة مع كذبها
لا يكون الا لعدم مطابقة الجهة للواقع لما دوم على هذا يرد عليها ما اورده الشارح بقوله وايضا
هذه المادة القضية كاذبة على التحالف الجهات والكيفية المطابقة للواقع اولا
كيفيتها المعقولة مطلقا واذا كان كذلك لا يكون كذبها العدم مطابقة الجهة للواقع بل لعدم مطابقة
الكيفية التي اعتبرها العقل سواء سمي جهة او لا الكيفية التي في الواقع وثانيهما انهم حكموا بان

كذبها العدم مطابقة الجهة للواقع فعلم انهم لم يريدوا بالجهة الكيفية الواقعية بكون جهة
هذه القضية عندهم هو الامكان الخاص وعلى هذا لا يرد عليه ما اورده الشيخ وحاصله
ما اجاب عنه السيد ان المص ليس بصدد ضبط الجهات بل بان ان المطلق على الكيفية الواقعية
انما هو باعتبار اتحاده وانقسامها وان ينحصر انما باعتبار ما في العقل تسع جهات و
لا ينافي ذلك ان يكون الكيفية الثلث بل سائر الكيفيات تسع جهات حين باعتبار اتحاد
العقل وان لم يكن تحققه في نفس الامر وعلى هذا يندفع ما اورده على الشيخ عليه من لزوم
المخالفتين واما ما نقل عن الشيخ في توجيه كلام المص ليندفع لزوم المخالفة الاولى بانا لو اذا حملنا
الوجوه وجعلنا الجهات تثبت كيفية ثلث في نفس الامر وفي العقل تسع جهات في نفس الامر معاده
وفي العقل جهات فانما يكون موجها لو قال المص وجهات في التعقل بالواو و يرد على قوله
ويلزم بطلان امرين مسلمين عندالكل انه لا يلزم الابطلان الملازمة المذكورة في موضعين
نظرا الى الاصطلاح الجديد وهذا لانهم لكل اصطلاح جديد وليس فيه بطلان مسلمة
او كلام مسلم عند القوم هذا ومما يتوجه عليه ايضا بان القائل المذكور جعل كما لزم
كون الجهة مطابقة للواقع دائما واستدل على ابطاله بوجهين والتوجيه الذي ذكره يقتضي
ان يكون ذلك لا متعينا لا الى انتفائها الا ان ما ذكره مآل كلام ذكره اولا ومرجعه قوله
بل يلزم على هذا التوجيه ان لا يكون هذه القضية موجهة اشارة الى ما ذكرنا ان
جهة هذه القضية على اصطلاحهم يمتنع يكون الضرورة لبس على ما ينبغي لان عند المص
هذا يكون الجهة هي الكيفية الواقعية من حيث حصلها في العقل لا مطلقا فينبغي ان لا يلزم
ان لا يكون هذه القضية موجهة على رأيه **قوله** اقول لعل غرضه ان المتكلمين اذا يطلقون
الواجب لذاته حاصله ان غرض صاحب المواقف ان هذه الالفاظ الثلثة صارت حقيقة
في اصطلاحهم فيما يكون المحمول فيه هو الوجود في نفسه بمعنى قوله والامكانات لوازم المهية واجبة
لذاتها انه لو لم يكن الواجب في عرفهم ما يجب بالواجب في نفسه كما اذا كان لوازم المهية واجبة لذاتها
الا ان صحة اطلاق الواجب عليها في عرفهم حقيقة بلا قرينة والقائل بكونه قيد لذاتها بناء على
ان لوازم المهية واجبة لذات المهية ويكون المراد بقول صاحب المواقف واجبة لذاتها

لذاتها واجبة لذات المهية وهذا اي قيد لذاتها انما شان الان كلمة الوجوب
الذي هو صفة الوجود دون الذي هو صفة للذات والا لا ينبغي ان يقول والامكانات
المهية الملازمة واجبة لكن لا يخفى ان الاولى ترك قيد الذات في الموضعين وقوله ويريد
ان يصير مجازا في غير معناه من غير ان يصير مجازا في افراد غير هذا البعض من حيث انها
افراد المسمى هذا اللفظ لا من حيث الخصوص لانه مجاز البتة والمراد تعبير هذا البعض من افراد
المفهوم ويتعلق عندي في وجه التامل وجهان احدهما انه يمكن ان يتمسك اصطلاح جديد
اي صار الوجود في الاصطلاح الجديد حقيقة عرفية في الخارج وهذا مع انه كلام على السند
الاخص يرد عليه انه وقع على صورة المنع فيلزم مقابلة المنع بالمنع وثانيهما انهم يطلقون
الوجود على المعنى الاعم بتحتمه بخلاف تلك المواد يعني انهم يطلقون الوجود على المعنى الاعم بلا
قرينة بخلاف تلك المواد فانها لا تطلق على تلك المعاني العامة الا مع قرينة وهذا يدل على
انها صارت مجازات في تلك المعاني **قال الشارح** اذ عرفوا الوجوب آه هذا الوجه لبيان لزوم الدور
او لما ذكره بعض من حاشية التجريد حيث عرفوا بما يمتنع عدمه او بما لا يمكن عدمه والممتنع
بما يجب عدمه او لا يمكن وجوده والممكن بالا يجب وجوده ولا عدمه ولا يمتنع وجوده ولا
عدمه فعلى اختيار كلا من الثلثة تعريفا الاخرين وانه دور ظاهر لا يقال الامكان المذكور في
تعريف الواجب والممتنع هو الامكان العام والامكان الذي عرف بالوجوب والامتناع انما
هو الامكان الخاص فلا دور فان الكلام يرد منهما الى الوجود غير الوجود بالذات
منها ان كثيرا من المفهومات تحمل على انفسها ايجابا كالكلي والمفهوم وما عداها تحمل على
انفسها سلبا هذا او لو قال الشارح هذا تقسيم للذات باعتبار الوجود المغاير لتم الكلام
ثم لا يخفى ان التعريف الذي اورده الشيخ السؤال لا يلائم ما قرره في التقسيم اذ اللازم منها
كون الواجب ما يقتضي ذاته نسبة الوجود اليه لا ما يقتضي ذاته الوجود ومنشأه تعميم
الشارح التقسيم للنسب حيث قال الواجب مفهوم يقتضي ذاته الوجود بل على ما ذكره هذا
الشارح لان المعنى عام الى آخره ولا يلزم منه كون ثبوت الشيء لنفسه ليس واجبا وضروريا
والجواب مشترك فتامل قوله الامر فيه هين اذ ثبوت الشيء لنفسه غير معقول بعد اصلا قوله الشارح

فان الوجود بمعنى ذو الوجود فعلى تقدير تعميمه
الوجود لذات الباري يحقق كيفية نسبة الوجود اليه لا الكيفية
نسبة الشيء الى نفسه ٥
ان لا اورد بقوله
فان قيل فعلى هذا
لا يلزم في السؤال الا نسبة الشيء الى نفسه
٥ مح
قوله بل اللازم منها كون الواجب ما يقتضي ذاته النسبة
مطلقا سواء كان نسبة الوجود او غيره كما فهم مما قرره في
التقسيم مع انه خص الكلام في هذه الاسولة بالمحمول الخاص
الذي هو الوجود ويمكن ان يقال المراد بالشيء هنا المعنى انما
هو الشاملة للوجود والتعميم الاوديا حالا حرمان الكمية
فيما هو اعم كما لا يخفى ٥ مح

تعالى عن ذلك علواً كبيراً اشعر بعدم صحة الملازمة الممكن بهذا المعنى على الواجب فليس كذلك لان من يصف
عليه تع انه ذاته غير مقتضية لوجوده وعدمه نعم ليس للامكان المقابل للوجوب والامتناع اى
الامكان الخاص معنى في عرفهم يطلق على الواجب ولعل مراده هذا ولعل نمنع التقسيم الثلاثي من الحكما
ليبنى عليه الايراد الذي ذكره لان التقسيم الثلاثي كان للمتكلمين فانه تقبل في الوجه الايراد الا ان خروج
ذات الواجب على مذهب الحكما عن تقسيم المتكلمين غير محذور قلنا حاصل الجواب يرجع اليه قوله
واذا كان الواجب خارجا عن المقسم لما صح بحيث لا يلزم ان القسمة بحسب الاحتمال العقلي
يكون التقسيم بالحقيقة للممكن النسبي وان كان اعم من الممكن بحسب المفهوم وانما يكون بالاحسب الحقيقه
والواقع والذي كان الملحوق من التقسيم تحصيل الممكن الواجب فانما قسم بعنوان الكون في الاعيان
الى قسمين وهما الكون في النفس لان الكون في النفس لا يصلح ان يكون قائماً بنفسه
حتى يكون الشيء واجبا بالذات باعتبار الوجود الذهني وهو ظاهر ومدخلية الحس في الحكم
باقتران الكون بشيء باعتبار انه يعلم بالحس وجود هذا الشيء او باعتبار انه بعد
خلية الحس يعلم تركيبه او حدوثه فيعلم امكانه فيعلم ان الكون زائد عليه لا عينه والا
كان واجبا لذاته فاذا تقول نسبة الجميع اليه كنسبة ضوء الشمس الى ما سواه تشبيه
النسبة الاولى بالنسبة الثانية من دون ملاحظة خصوصية الطرفين والمراد ببعض
المحققين على ما نقل عنه مولانا زين الدين بن صدقة والمراد الشيخ بمجرد الوجود بشرط
سلب العدم معروضه لا مفهومه ومقصوده منه تعيين الوجود الواجبي من بين
الوجودات بانه الوجود الذي لا يحتمل تبدله بالعدم ولا يقارنه شيء من الاوصاف
الحقيقية وفي بعض النسخ ان الوجود المطلق المشترك فيه وفي بعضها انه بالضرورة
الضمير للشان وقوله هذه صفته اشارة الى مجرد الوجود فانه كونه مجرد الوجود
الخاص صفته ويحتمل جعل الضمير للاول الذي هو عبارة عن الواجب ويحتمل جعل
الصفة عبارة عن اشتراط سلب سائر الاوصاف عنه والاول الراجح بجانب الارجاع
والاشارة والمراد بالمتعين عبارة شرح الاشارات داخل في مفهوم الواجب
ما يتناوله النسبة هذا قال المصنف المولى انا الوجود داخل في مفهوم ذات

ذات الواجب يمكن ان يقال انه رح فرق بين الدخول في مفهوم الذات والدخول
في نفس الذات والمفهوم من الواجب ليس هو الوجود الصرف بل الوجود مع
الاوصاف الذي يمتاز به عن سائر الوجودات فيصير الوجود جزءا للمفهوم منه
وان كان عينا للذات ولما كان هذا المعنى اعم من المراد بينه بقوله بان يكون جزء ماهيته
او تمام ماهيته وبعد هذا البيان وان كان يتراءى ان ترتب التالي على المقدم كان لغوا لكن
لا اضطراب بقوله بل هو عارض له ربما يصلح نامل واستفادة كون الواجب تعالى معرى
عن جميع القيود والاعتبارات من كلام الشيخ حيث قال بشرط سلب سائر الاوصاف
وسائر الزوائد فيه قوله وهذا لا يحمل على ما هنا كزيادة ط ومناسبة لفظ
الوجود لهذا المعنى ان اسم المفعول لمن وقع عليه وعلى هذا التحقيق الوقوع
لان المراد بالوقوع تعلق ما عند القيام وهناك كذلك وفيما نحن فيه هذا
التحقيق ان التعلق نسبة فرع وجود الطرفين فكيف يكون الموجودية به والجواب لا
يخفى على الفطن وفائدة هذا السؤال بعد ما سبق حيث قال وتحقيق مذهب الحكماء ان
معنى الموجود عندهم آه انه لما قال سابقا ان الموجود المطلق عندهم على ما يتناول
المعنيين سأل ثانيا عن كشف هذا المعنى اثبات وتحصيل مفهومه واشار اليه
آخرا حيث قال والغرض تحصيل معنى مشترك فيه وحاصل الجواب اختيار الشق الثالث
ويحتمل الاول والثاني بتكلف لا يخفى واشار بقوله والفرق بين الوجود العام بداهة
الى التحقيق المقال ودفع الاشكال بيانه انه ربما يستشكل ويقال ان مفهوم الوجود المطلق
اذا قيس اليه تع لا يخلو ان يكون عينا له او جزءا له او خارجا عنه عارضا له ولا مجال
اذ قد ثبت ان هذا المعنى العام المشترك فيه زائد على الجميع وانه معقول ثان فكيف يتصور
ان يكون عين ذاته تع وكذا ليس له الثاني بهذين الامرين وكذا لزوم التركيب المستلزم للا
مكان فتعين الثالث وهو مذهب الاشاعرة وايضا سيبطل هذا فيلزم نفي وجوده
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وايضا الدليل الدال على عينية الوجود لو تم لدل على عينية
الموجود له تع لا الوجود اذ كونه تع موجودا بذاته استغنائه عن الغير في موجوديته وفي

يحكم الخواص والعوام من جهة اطلاق الموجود عليه تعالى بتنزيه عن الامكان وايضا فيتوجه قولهم الواجب
ما يقتضي ذاته وجوده هذا ثم ان المادة بالابعاد الثلثة تعريف الجسم هو الجسم التعليمي
لما تقرر عندهم انه عارض للصورة الجسمية لا المعنى المشهور اى الخطوط الثلثة المتقاطعة
على زوايا قوائم لان هذا المعنى لا يعرض للصورة الجسمية لذاتها بل عروضها لذاتها
انما هو بالنسبة الى الجسم التعليمي ولما كان هذا التعريف للصورة الجسمية
حقيقة كان ينبغي اعتبار جمعه ومنعه بالقياس اليها لا بالقياس الى ...
ما جعل تعريفا له على سبيل المسامحة اى الجسم الطبيعي ومن ههنا وهو ان هذا
التعريف وان كان تعريفا للصورة الجسمية حقيقة الا انهم تسامحوا وجعلوه تعريفا
للجسم الطبيعي يندفع ما توهم من ان هذا التعريف لو كان للصورة فالاحكام المثبتة
المذكورة بعده كانت احكاما للصورة مثل تركبه من الهيولى والصورة وهو باطل عرفت
ان المعرف هو الجسم الطبيعي والمعرف معرف للصورة حقيقة جعل تعريفا له مسامحة
وما مهد من اشارته الا عينية الوجود للواجب **قوله** هذا القائل جعل الوجوب
لا يحمل قوله اقتضا الذات لثبوت احدهما للاخر التعيين على معنى ان الوجوب
نسبة المفهوم المردد بين الوجود والموجود كما هو الظاهر وجعل قوله حتى يكون اشارة
الى المحذور اللازم من كون مفهوم الوجود والموجود معا محمولا في القضية المخصوصة
وهو قولنا هذا موجود بالضرورة فاعترض بانه يمنع الملازمة واخرى يمنع
بطلان التالي والظاهر من عبارة الشرح ان قوله حتى يكون اشارة الى الزوم مطلوب
الخصم فانه يمنع بطلان التالي الا ان يقال ليس مراده ان الشرح جعل محذورا
مع انه ليس فيه محذور بل مراده انه ليس مطلوب الخصم ذلك اى كون الوجوب كيفية
نسبة الوجود والموجود معا اى على سبيل الترديد بان يكون المحمول القدر المشترك
بينهما كما يفهمه كلامه واشرنا اليه فيما بعد حتى يكون ذلك على انه لو سلم ان اراد
ذلك فما ذكرت من الدليل على ابطاله من ان المحمول في القضية الواحدة لا يكون مفهوم
الوجود والموجود معا لا يجري فيه اذ المحمول على هذا التقدير هو القدر المشترك

الاشكال ان الوجود ان كان قائما بالغير يكون وجود الغير والغير موجود به كما في
الممكنات وان كان قائما بذاته يكون وجود النفسه ونفسه موجود به فالموجود المشتق
الوجود الذي هو عينه عينه ايضا ولا تفاوت بين الموجود والوجود القائم بالنفس
الا بالاعتبار وح نقول انا نريد بالموجود المنتهى الواجب المأخوذ من الوجود المطلق
ما اختاره عارض له تعالى لكن الموجود المأخوذ من الوجود الذي هو عينه عينه ويكون وجوده
وترتب الاثار عليه باعتبار هذا الوجود الذي هو عينه وح يظهر الفرق بينه وبين
ما ذهب اليه الاشاعرة اذ عندهم موجوديته تعالى بالوجود الزائد لم يكن كما يبطل ايضا
سيبطل ان يكون موجوديته تعالى بوجود زائد على ذاته لا ان يكون الوجود المطلق زائدا
على ذاته وان لم يكن موجوديته تعالى به والدليل الدال على عينية الوجود له تعالى انما يدل على
عينية ما يكون موجوديته تعالى به لا على عينية الوجود المطلق الذي ليس له دخل في
موجوديته تعالى لو قيل ههنا شيء وهو انه قد حقق سابقا ان ليس له ذاته فرد ما من الوجود المطلق
حقيقة بل المراد من كونه فردا للوجود انه نائب مناب فرد الوجود فانه مصداق لحمل
الوجود على الممكنات الحصص العارضة لماهية الواجب لذاته وما ذكر من اقاويل الحكما
يدل بظاهره على انه فرد للوجود المطلق والظاهر انهم تسامحوا في هذا الاطلاق
كيف والمفهوم من الوجود عرفا لا يصلح حمله مواطأة على الموجود اصلا ويمكن ان
يقال المفهوم من الوجود بحسب الانارة لا المعنى المصدري النسبي الغير المحمول على
الموجودات وح لا مجال لتوهم كونه تعالى ليس فردا منه ثم لا يخفى ان الوجود بمعنى ما قام به
الوجود حقيقة ... وان كان معنى عاما شاملا للواجب والممكن لم يثبت كونه
المعنى المشترك فيه ووجه اشتراك الوجود بان يقال ههنا معنى مشتركا بينهما وانهم نفي
حقيقيا للفظ الموجود لان الدليل على اشتراك الموجود يدل على اشتراك الكل في معنى يكون به موجودا
الكل وليس موجوديته تعالى بالوجود المطلق ثم قول المحقق المقصود من الوجود المطلق في الواجب
انه قد تحقق ان ليس له دخل في موجوديته تعالى ولا حاجة اليه في ترتب الاثار لتقريب معنى موجود
تنبيه الافهام الملام بان ذاته مبدأ انتزاع ذلك المفهوم وتحاشيا عن عدم اتهام ما يحكم

بين الوجود والموجود وهو مفهوم واحد نعم لو جعل المحمول تارة هذا وتارة ذاك

تكون حملية شبيهة بالمنفصلة كان متعدد المحمول وانما قال وان التزم جوازه اي جواز كون

الوجوب كيفية نسبة المفهوم المردد في بعض الاوقات لا دائما لان التزام كون الوجوب دائما

كيفية نسبة المحمول المردد يقتضي ان لا يلزم كون ذاته تع واجب لذاته لكونه موجودا بل انما وجب

ذلك المفهوم المردد فههنا يمكن ان يقال مراد الشارح باحدهما لا على التعيين ليس المفهوم

المردد بل ما جعله الاستاد مراد القائل وحمل العبارة عليه هذا ليس بعيدا غاية البعد

صار حاصل كلامه انهم جعلوا الوجوب كيفية نسبة قضية مخصوصة من حيث المحمول كما يظهر

مما نقله والمحمول في القضية الواحدة لا يمكن تعدده بان يكون تارة الوجود وتارة الموجود

والا لتعددت القضية حتى يلزم ما هو مطلوبكم وهو كون الوجوب تارة كيفية نسبة الوجود

الى الموضوع وتارة نسبة كيفية الموجود اليه ولو قيل على كلمة يجوز ان يكون كيفية نسبة المفهوم

المردد فلنا في يلزم انعدام من الوجود الوجود والموجود معا وهو تكلف تام بعيد

الاذهان وتوجيه كلامهم بهذا تعسف تام ظم قال الشارح وايضا يلزم على هذا

التقدير الخ فيه بحث اما اولا فلانه يجوز ان يكون الوجودات الخاصة للممكنات حصصا

للوجود المطلق فلا يتصور اقتضاؤها الصدق المطلق عليها اذ الذاتي لا يعلل بشيء

للاتصاف الذات واما ثانيا فنقول لو سلم ان الوجودات الخاصة افراد حقيقية للوجود

المطلق وان الوجود عرضي لها لكن يجوز ان لا يقتضي الوجود الخاص صدق المطلق عليه بل

المقتضي شيء اخر ولو سلم ان المقتضي هو الوجودات الخاصة فيجوز ان لا تكون تلك الوجود

ات [illegible] مستقلة في الاقتضاء قوله اذ المعدوم المطلق لا ينسب الى شيء اذ لابد

من تصور المحكوم به والتصور هو الوجود الذهني اذ المراد ان المعدوم المطلق لا يثبت له في

الواقع كما يجيء من كلام الشيخ وههنا مقدمة اخرى مطوية في الكلام وهي ان الممتنع المطلق

معدوم مطلق وهذا كما هو مصرح به في [illegible] كتب القوم فان قلت [illegible]

المذكور في كتبهم ان الممتنع المطلق بمعنى ما يقتضي كونه ممتنعا معدوما مطلقا معدوم

مطلق لا ما يقتضي ذاته كونه عدما مطلقا كما في ما نحن فيه قلت كون الممتنع المطلق

معدوما مطلقا ما المبني عليه بحيث لا يمكن الاحلال بقوله بعض الممتنع المطلق

ليس بمعدوم مطلقا فلم يكن توجيه اصطلاحهم في الممتنع بهذا الوجه وعلم

انهم لم يريدوا بالممتنع ما يتناول هذا المعنى وهو المطلوب ثم كون النسخة الثانية

التي لم توافقه في نسخته هو الوجود الخاص للممكن وكونه اظهر لان كون العدم الخاص

للممكن ممتنعا مطلقا فساده اظهر من كون العدم الخاص للممتنع ممتنعا مطلقا

قوله لا يخفى عليك بعد الاطلاع على ما الخ اعلم ان الظاهر من قوله في الشرح وجود خاص

يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق ان موجوديته به وحمل الشارح عليه وجعله رد الى

الى ما حققه سابقا من ان موجوديته تع انما هو بالوجود الذي هو عين ذاته لحمل

عبارته على خلاف الظاهر لا يرد ما اورده على الشارح انه اذا لم يكن اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا

فكيف يصح انه يلزم ان يكون الواجب موجودا بوجودين ولانه اذا لم يصدق الوجود

على الواجب بحمل الاشتقاق فلم يصح ما قالوا ان الواجب موجود بذاته بوجودين لان

مراده انه ليس اتصافه بالوجود الخاص اشتقاقا مثل الاتصاف بالمطلق وان كان اتصافا

بالخاص من قبيل قيام الشيء بنفسه مجازا لجلالة الاتصاف بالعام اشتقاقا فانه من قبيل

قيام الشيء بنفسه حقيقة قوله ومرتبة الجزء الاخير الخ من القسمين اي بعروض

الوجود الذي هو مقتضى الذات او الغير لكن لا بعروض فكل الوجود الذي هو

عين الجزء والا لم يكن وجوده بنفسه بل بالغير كما مر بل بعروض وجود اخر وموجودية

المجموع ليس الا موجودية الجزئين فيلزم التركيب في الحاصل ان الموجودية ليس بعلاقة جزئية

الوجود بل انما بالعلاقة العينية والقيام بالنفس او بالعروض فيمكن ان يقال ان يقال ان

هذا المجموع داخل في احد القسمين الاخيرين لان مجموع الوجودين الذي احدهما عين

احد الجزئين والاخر عارض للجزء الاخر بالنسبة الى المجموع مغاير ليس عينه ولا جزءه وموجوديته

انما هي به نعم لو اعتبر منهما عروض الوجود لم يكن داخلا والشارح لم يعتبره

قوله اذا كان مراده التقسيم لقابل الحمل فان قلت يجوز ان يكون تقسيم الكل الى الاجزاء

قلت الشائع المتعارف في التقسيم تقسيم الكلي الى الجزئي كما صرح به وايضا المجموع المعرف

بالالام في المشهور مفاده الاستغراق والعموم بمعنى كل فرد فرد لا الكل الافرادي قوله لانا
نقول مراده ان هذا التوديك لا يقال في نحو التقسيم ايضا لان الظاهر نعم في التقسيم
ان تكون الاقسام اخص مطلقا من المقسم في نفس الامر قال الشارح فان الوجوب
عبارة الخ لا يبعد ان يقال مراد المص ان الوجوب شريك للامتناع في اطلاق اسم الفرق
والاختلاف بالايجاب والسلب بمعنى ان الوجوب ذاكان بحسب الايجاب كان الامتناع
بحسب السلب او بالعكس وعلى ما ذكره الش يكون كلام المص منطبقا على راي القدماء كما
صرح به في الحاشية مع انه وجه كلام المص اولا بحث الورود على مذهب المتاخرين
الش في مقام البيان لا ينبغي ان يخالف المتن ايضا بلا يلائم ما بعده وكل منهما يفسد
آه وعلى ما ذكرناه يتلائم اجزاء الكلام قال الشارح اقول لم يرد تصادق الوجوب
آه فبحث لانه ان اراد بالمقيدين المقيدين بالوجود والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما
فكلام المص السيد قدس سره لا يحتمل ارادة تصادق المطلقين بهذا المعنى وما ذكره
السيد قدس سره من الدليل على عدم التصادق يدل على عدم تصادق المقيدين وان
اراد بتصادق وجوب الوجود وامتناع العدم المقيدين بذات واحدة فغاية ما فيه
ان الموضوع في القضيتين واحد لا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة حتى يلزم
جواز تصادق الكيفيتين وان اريد بان الوجوب والامتناع بعد التقييد بالوجود
والعدم او بذات واحدة خرجا عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين وصارا
متصادقين فمستغنى عن البيان وما ذكره في حاشية الشرح من انه يرد عليه ان الموافق
ما ذكره في الشرح فانه ما ذكره في الشرح مبني على اختلاف القضيتين في الوجوب والامتناع
تحصيلا وعدولا مع الاتفاق ايجابا وما ذكره في الحاشية مبني على اختلافهما ايجابا و
سلبا فبحث بان الامتناع السلبي عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك النسبة والا لم يكن الامتناع كيفية
لتلك النسبة بل للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة حين منشأ
لكيفية عارضة لتلك النسبة عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متقابلتان
فلا كيفيتان وما ذكره من الفصل الثاني غير مقبول في المقامات البرهانية مخا متقابل

متقابل البرهان واراد بكون الاكرام وصفا للاعداء والاهانة وصفا للاولياء
تعلقهما بالاعداء والاولياء وحمل الاكرام والاهانة على المصدر المبني للمفعول
يا باه ما ذكره الاستاد في الحاشية في توجيه كلام الش هكذا والحق ان ما ذكره الش في
الحاشية ~~وجه كلام الش~~ يدفع ما اورده السيد السند من الدليل الذي كلامه
قدس سره في التغاير بالذات بين الوجوب والامتناع والحق اتحادهما بالذات
على ما حققنا سابقا نعم يندفع ما ذكره في الحاشية فان امتناع الوجود وان كان متحدا
بالذات مع وجوب العدم مثلا لكن ضرورة مقابل النسبة لما كان امتناعا من حيث
انه معتبر بالعرض في هذه النسبة بعد هذا الاعتبار صار مباينا له باعتبار
في ذاته كما في حركة السفينة وجالسها فان حركة جالس السفينة وان كان متحدا با
لذات مع حركة السفينة لكن من حيث تعتبر بالعرض في جالسها صارت مباينة
لنفسها من حيث تعتبر بالذات والحركة بالعرض اسم لها من حيث اعتبارها بالعرض
والحركة بالذات اسم لها من حيث اعتبارها بالذات وعند هذا لم يصح ان يقال الحركة
بالذات حركة بالعرض وان صح ان يقال حركة السفينة هي حركة جالسها فتامل
قوله ولا يخفى ان تصادق المقيدين ايضا لا يخفى عليك انه ليس معنى كلام الش على هذا
التوجيه ان المطلقين لا يتصادقان على نحو التصادق المعتبر في القضايا الطبيعية
والمقيدين متصادقان على نحو تصادقهما حتى يرد عليهما ايراده بل معناه على هذا
ان المطلقين من حيث الاطلاق لا يتصادقان حتى يصير القضية طبيعية انما
يتصادق المقيدان فيكون القضية متعارفة والحاصل انه اراد بالمطلقين ما هو
موضوع القضايا الطبيعية ويمكن توجيه كلام الش بوجه آخر بان يقال المراد ايضا
المطلقين تصادق كل من افراد كل منهما على كل افراد الآخر على نحو القضايا المحرفة
وح يظهر عدم تصادق المطلقين ضرورة انه لا يصدق كل وجوب كل وجود مثلا على كل امتناع
كل عدم فتامل او يقال اراد بالمطلق ان يوخذ بشرط عدم الاضافة قوله يكون كل وجوب وجود

امتناع العدم وهما المراد بالمطلقين كما يفهم من عبارة الشارح ويقال اذا كان كل
وجوب وجود امتناع العدم وبالعكس وكذا كل وجوب عدم امتناع الوجود وبا
لعكس فيلزم كون كل وجوب امتناع العدم وبالعكس **قوله** ثم لا يخفى ان التصادق
في مثل هذا لا يتوقف على ما ينبغي حمل هذا الكلام على التحقيق لا يرد على الشارح
ولا يرد علينا انا لا نسلم ان يدعي التوقف المذكور مطلقا بل فيما نحن فيه هو كذلك كما
لا يخفى فتامل **قوله** والامر في ذلك هين اي الامر في حمل كلام السيد على المنع وتوجيهه
بهين وذلك بان يقال مراد السيد قدس سره انه لا يحمل كلام المص على ظاهره لانه يتوجه
المنع والشارح حمل عليه وتصدى لدفع هذا المنع ونوقش بان الشارح لم يتعرض في
الشرح لنوع شيء من تحقيق السيد قدس سره بل كلامه ناظر وقياسا فيهما الا بتقييد
الى توجه المنع عليها **قال الشارح** لما بينا انفا هذه الحالة لم تكن في كلام السيد قدس سره
وتوجيهها لا يخلو عن تعسف لا يخفى ثم ما ذكره السيد من الدليل لا يجري ههنا وكذا ما ذكره
الشارح هناك في الشرح والحاشية فتامل **قال المص** وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال
هذا يحتمل امرين احدهما ان يكون الاستقبال ظرفا للوجود والعدم وظرف الامكان هو
الحال وثانيهما ان يكون الاستقبال ظرفا للامكان والظاهر ان مراده هو الاول والا لم يرد ما
اورد على الدليلين بقوله ورد ذلك لان الحال ليس ظرفا للوجوب في المستقبل او العدم في
المستقبل والا لاجتمع الحال مع المستقبل فليس ظرفا لوجوب الوجود او العدم في المستقبل
لانه وقع الواجب لا ينفك عن وجوبه فلو كان الحال ظرفا لوجوب وجوده في المستقبل مثلا
كان ظرفا لوجوده فيه هف نعم يكون الحال ظرفا لوجوده في المستقبل بمعنى انه اذا جاء المستقبل
كان موجودا فيه وهذا بالحقيقة يرجع الى كون الحال ظرفا لاستعداد وجوده في المستقبل
لا لنفس وجوده واذا لم يكن الحال ظرفا لاحد من الوجودين كان ظرفا لسلبهما وهو الامكان
الاستقبالي الذي ادعوا انه الامكان الصرف الذي لا ضرورة معه اصلا وبما قررنا
ظهر لك دفع الرد عن الدليلين لانه يقال اذا لم يكن في الحال موجودا في المستقبل صدق
في الحال انه معدوم فيه لانه غير مسلم بل الصادق نقيضه وهو انه ليس في الحال موجودا في

المستقبل وهذا اعم مما ذكره ثم لا يخفى انه اذا اخذ بالنسبة الى الماضي يتحقق الامكان
الصرف بمقتضى هذا التحقيق لانه في الحال ليس موجودا في الماضي ولا معدوما فيه الى اخر ما
ذكر فلا ينتقض الدليلان ويمكن ان يقال ههنا انه لا يختلف الدعوى حتى يتوجه النقض بل
الامكان الصرف يتحقق بالنسبة الى الماضي كما يتحقق بالنسبة الى المستقبل الا انهم لما راوا ان كون
في الماضي مثلا وان لم يكن واجبا في الحال لكن قد يتحقق اتصافه بالوجوب في الماضي ووقع هذا الوجوب في
لا يتصف بهذا الوجوب وان لم يكن في الحال الذي اعتبر الامكان والوجوب بالنسبة اليها
واجبا لكن قد قارن الوجوب في الجملة بخلاف ما اذا اخذ بالنسبة الى الاستقبال حصول
الاستقبال باخذ الامكان الصرف بالقياس اليه ثم قول الشارح بل نقول الحوادث مستندة
الخ دليل اورده السيد السند قدس سره على اثبات تعين احد الطرفين في المستقبل
ولا يخفى ان فيه شبه مصادرة لان من لا يقول بتعين وجود الممكن او عدمه في المستقبل
كيف يسلم تعين وجودات الانتهاء او عدمه في المستقبل **قوله** لا يكون للممكن الوجود شان
الا ان المراد من الثبوتي ههنا ان يكون من شانه الوجود الخارجي وبالعدمي ما لا يكون من
شانه الوجود الخارجي لا الموجود والمعدوم بالفعل وهذا مما يغفل عنه كثير من
قال الشارح وينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل قد ذكر المحقق الشريف قدس سره ههنا بحثين
احدهما انه يجوز ان يكون الوجوب العارض لذات الواجب موجودا في العين والوجوب
العارض لهذا الوجوب عدميا والجواب عنه ان هذا الكلام كما اشار اليه الشارح في الدليل
في الدليل الاول مبني على ان الوجوب مثلا معنى واحد وهذا المعنى الواحد ان كان وجوديا
من شانه الوجود العيني لم يتصف شيء به الا بوجوده فيه وجودا عينيا فيلزم التسلسل في
الموجودات العينية وثانيهما انه يجوز ان يكون وجوب الوجوب عين الوجوب فانه كما جاز ان
يكون الوجود موجودا بنفسه لا بوجود آخر جاز ان يكون الوجوب واجبا بنفسه لا بوجوب
آخر والجواب عنه من وجهين احدهما ما يستفاد من كلامه قدس سره ان الكلام في الوجوب
الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها عين المضيع وثانيهما ان الوجود والضوء
وامثالهما اذا كان قائما بنفسه كان نعتا لنفسه واذا كان نعتا قائما بغيره كان نعتا لغيره

لا لنفسه فان الوجود الخارجي القائم بالممكن كان وجودا لها وتلك الممكنات موجودة
لها وليست تلك الوجودات موجودات خارجية بانفسها ولهذا قيل مناط الخارجية
عينية الوجوب مع القيام بالنفس وقد مر تحقيقه في كلام الاستاد قوله فانه لو
على تقدير وجوده هذه الشرطية لا تصدق لزومية وانما هي من قبيل ان كان زيد
حيوانا كان ناطقا وللحمل على الجزئية لا يفيد لا يصلح اتفاقية خاصة وللحمل على
الاتفاقية العامية يأباه قوله حيث تحقق علاقة اللزوم تأمل هذا واعلم انه قوله
الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم كما ظهر من تقرير الدليل في الشرح
فيمكن اجراؤه في الامتناع بان يقال الامتناع لو كان موجودا كان ممتنع العدم فالجواب
ان الامتناع صفة مفتقرة الى الموصوف وكان ممكنا على تقدير وجوده وليس واجبا
لذاته قوله لا يخفى ان الحال قد يحتاج اليه المحل الخ بمعنى في الوجود ولا يفتقر الحال
الى المحل في الوجود والا لدار والاحتياج في غير الوجود لا يستلزم الامكان فان قلت لكن
المحل يحتاج الحال اليه في التشخص وهو يستلزم الامكان كما في الهيولى بالنسبة الى الصورة
قلت غير مسلم وقد حقق ان الهيولى ليست مشخصة للصورة حقيقة بل المشخص انما هو
الاعراض العارضة لها على سبيل التعاقب بمعنى انها لوازم الشخص من حيث هو شخص لا
انه علة لتشخصها نعم يرد عليه امران الاول ان هذا اى احتياج المحل الى الحال في وجوب
بالذات لا يتصور والحاصل تخصيص الكبرى الكلية على وجه يندفع المنع والثاني ان هنا
الحال لا يمكن ان يكون واجبا لذاته والا لتعدد الواجب لذاته هف فتعين كونه ممكنا وهنا
في الحقيقة دليل آخر لا احتياج فيه الى ما ذكره حالا الا انا نقول ان الحال لا يكون الا عرضا
لصدق حد العرض عليه لان الواجب موضوع بالنسبة اليه لاستغنائه عنه في وجوده و
تحصله الذاتي ولا يتصور هناك تركيب بين الواجب وصفته تركيبا حقيقيا حتى يتصور
هناك تركيب الواجب تحصل آخر ويكون الاحتياج في هذا التحصل كما في المواليد
كما سيجيء عند ذكر خواص الواجب تعالى الا ان هذا الدليل يخصص كون الوجوب اعتبا
ريا لانا نقول الممكن ما يحتاج في وجوده الخارجي الى غيره كما يجيء قال الشارح بل هو

بل هو عين كونه واجبا لا يخفى عليك انه على تقدير كون الوجوب من الامور العينية كيف
يتصور كونه عين كونه واجبا فان السواد ليس عين كونه اسود فان قلت انا لا نسلم كون
الوجوب عين كونه واجبا والمفروض ان الوجوب ممكن لم لا يجوز ان يكون كون الواجب واجبا
ممكنا هف قلت المفروض ان الوجوب ممكن بمعنى ممكن الوجود في نفسه والكلام في ان الممكن
الوجود في نفسه لم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لغيره واذا كان كون الواجب واجبا
واجب الثبوت للواجب فلا محذور في امكان زوال وجوده في نفسه ويمكن ان يقال وجود
الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متقدم عليه على التقديرين
يلزم امكان ثبوت كون الواجب واجبا لذاته نعم لا يقال كون الواجب واجبا عبارة عن اتصاف
الواجب بالوجوب ووجوب الاتصاف يستلزم وجوب كون الوجوب واجبا الواقع ظرفا
لنفسه واللازم من كونه عين الواجب ان الوجوب ممكن الوجود في نفسه امكان كون الوجوب في
الواقع ظرفا لوجوده في نفسه ولا منافاة بين وجوب كون الواقع ظرفا للنفس الاتصاف
وبين امكان كونه ظرفا لوجوده في نفسه لانا نقول كون الواقع ظرفا لنفس الاتصاف عبارة
عن كونه ظرفا لوجود الصفة اى الوجوب في نفسها اولما هو متاخر عنه على ما مر انفا
ان وجود الصفة في نفسها اما عين وجودها لموصوفها او متقدم عليه فتامل
قال الشارح واذا جاز ان لا يقتضي ذاته اى ذات الواجب وجوده الخ في هذا الكلام
بحث لان الاقتضاء عبارة عن الوجوب لا يلزم من جواز زوال الوجوب زوال الوجوب
حتى يلزم جواز زوال الوجود ويمكن توجيهه بوجوه الاول ان المراد اذا جاز ان لا يقتضي
ذاته وجوده وفرض وقوعه جاز ان نقول لا شك ان جواز عدم الاقتضاء مستلزم
لامكان وجوده جواز زوال الوجود وامكان جواز الشيء يستلزم الجواز لان امكان
الجمع او يقال زوال الوجوب يستلزم لزوال الوجود اذ الشيء ما لم يكن واجبا لم يكن
موجودا فجواز زوال الوجوب يستلزم لجواز زوال الوجود قوله فان المعلول المطلق
كما لا يخبر عنه لا يخبر به اى كما لا يثبت له شيء لا يثبت لشيء وخلاصته ما يستفاد
من تلك الحاشية انه جوابه لا تصف في اى ظرف كان مستلزم لوجود الطرفين فيه

الا انه لم يوجد الا في الذهن واما باعتبار كونه الظرف ظرف نفس الاتصاف فالتحقق فيه
يقتضي تحقق الموصوف في ظرف الاتصاف دون الصفة وهذا ظاهر تحقق كون الذهن ظرف
نفس الاتصاف فانه راجع الى كون الذهن ظرفا لتحقق الموصوف من حيث انه موصوف ولكنه لا يقتضي تحقق
الصفة مطلقا الا ان هذا المطلق لا يتحقق الا في الذهن في العوارض الذهنية ولوازم الماهية
في بعض العوارض الخارجية لا يتحقق الا في الخارج مثل زيد ابيض واما مثل زيد اعمى
فلا يخرج عن الاشكال لانه لا دخل ههنا لوجود العمى في الذهن وليس للعمى وجود خارجي
في نفس الامر الا ان يقال العارض هو الاعمى وهو موجود بالعرض بوجود زيد كما هو رأيهم
وفيه تامل بعد لانه اذا كان المراد من الشيء في قولهم ثبوت الشيء للشيء الامر فرع او يستلزم لوجود
هذا الامر في ظرف الاتصاف دون ذلك الشيء بما هو محمول مواطاة فالظاهر انه لا فرق بين
الطرفين في الاستلزام المذكور لان الحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود فان خارجيا يقتضي وجود
الطرفين فيه وكذا انه اذا كان ذهنيا يستدعي وجود الطرفين في الذهن ويمكن ان يقال لعل
الفرق باعتبار الوجود بالذات فان ثبوت الشيء للشيء يستدعي ثبوت ذلك الامر بالذات
في ظرف الاتصاف في الجملة لكن هذا التوجيه لا يلائم كلامه رحمه الله لانه يدل على انه لا فرق
بين المحمول والموضوع اذ الموضوع يلزمه موجودا في ظرف الاتصاف والمحمول لا بد ان يكون مو
جودا مطلقا اى لا في خصوص ظرف الاتصاف لا على انهما وان كانا موجودين في ظرف الا
تصاف الا ان الموضوع موجود بالذات فيه والمحمول موجود فيه ايضا لكن لا بالذات بل بالعرض
فليتامل والتزام ان ثبوت العمى لزيد يستلزم ثبوت العمى في المبادي العالية بعيد في الاتصاف
وبعد البيان والتي تشكل بها اذا لم يكن ههنا مبدا المحمول اللهم الا ان يخص الكلام
بما اذا احتق فيه وفيه تكلف وقد يقال على قول الشيخ ان كون ثبوت الشيء للشيء يستدعي
ثبوت المثبت له لو لم يكن اجلى فانه استدعاء ثبوت المثبت له لا يكون اخفى منها فكيف يستدل
عليه او ينبه عليه بالكلية فتامل قوله عدم تمشي هذا الجواب في منع الشق الثالث المذكور
في الدليل وسند بجواز كون الواجب علة لوجوده وجوبه ولما كان هذا السند قابلا للمنع
لانه اذا بطل كون ذاته تعالى علة لوجوده وجوبها لكونه غير علة له فلم يمكن الواجب بقي ذلك

عن ذلك دفع المنع بابطال الشق المساوي ولا يخفى ان هذا انما يمكن لو استدل به على
اصل الدعوى وهو كون الوجوب اعتباريا ما دونه عناية لم يلتفت اليه الشارح الى ان يدفع
جوابه بل جعله وجها مستقلا وقوله على تقدير كونه من الامور العينية متعلق بالا
لاول وهو تقدير كونه متقدما اذ كونه عينية يتحقق على تقدير الاعتبارية ايضا كما
وان له بالاستلزام الاتصاف اى لوجود الصفة استلزام الاتصاف بالصفة الحقيقية
على ما هو المفروض والحق عندي انه عينية لا يتقدم عليه سيجي ما هو الحق فيه قال
الشارح فان من الممكنات ما يستحيل وجوده بعد عدمه كالزمان اعلم ان من الناس من
ذهب الى ان الزمان واجب الوجود واستدلوا عليه بما هو المشهور من القدماء على كون الزمان
ابديا حيث قالوا لو كان الزمان ممكنا جاز ان يعدم بعد كونه موجودا فكان عدمه بعد
وجوده بعدية لا يجامع معها البعد القبل فكانت زمانية فيلزم عدم الزمان في
الزمان هف فكذلك لان هذا التاخير انما يعرض للزمان اولا وبالذات ويعرض لما سواه بواسطة
وعدم الزمان لما كان غير الزمان فاتصافه بالتاخير هذا التاخير انما يكون باعتبار
الزمان واجاب عنه الحكماء بانه لا يلزم من استحالة عدم الزمان بعد وجوده ان يكون الزمان
واجبا لذاته اذ المواد الثلث انما تعتبر بالقياس الى الوجود والعدم المطلق وههنا
جاز له العدم المطلق في ضمن العدم الازلي وان لم يجز له العدم الخاص كالعدم بعد الوجود
وهذا كما في اعادة المعدوم اذ لم يجز له الوجود بعد العدم المسبوق بالوجود وان جاز له الوجود
في الجملة واما المتكلمون فقد بنوا قدمها اساس سائر التقدم سموه تقدما ذاتيا وجعلوا
تقدم وجود الزمان على عدمه من هذا القبيل وسيجي ذلك مفصلا هذا ولما كان الزمان قبليا بذ
ان العدم بعد الوجود محل عليه ولا مدخل في هذا الشق لمنع ان عدم الوجوب يستلزم
عدم الاتصاف فان قوله بان هذا الجسم كان متحركا بالحركة الموجودة ثم صارت الحركة معدومة
ويبقى الجسم متحركا سفسطة ظاهر البطلان واما ان الجسم كان من اول الامر متصفا بالحركة المعدومة
وان كان ظاهر البطلان ايضا فليس ظهوره في تلك المرتبة فلعله يدعي في الزوال ومنع الملازمة
في الاول لم يمنع بطلان التالي ويحتمل ان يكون منشأه كلام الشارح الغفلة عما هو المفروض من ان

الوجوب صفة عينية كالحركة ونظم كلام الشرح حيث قال وفيه نظر لان الكلام على تقدير
كون الوجوب من الامور العينية لا من الامور الاعتبارية مشعر بحمله كلام المعترض على
التوجيه الثاني فتامل قال الشارح والجواب ان الوجوب سواء كان موجودا او معدوما
لا حاصل له ان الوجوب لازم للواجب باعتبار ثبوته للواجب لا باعتبار ثبوته في نفسه قوله قد
سبق منا ما اذا عطف اه في الحاشية المعلقة بقوله لا يمكن اجراؤه في الامتناع على ما نقل
عنه ولعله اشار اليه في تلك الحاشية من السؤال والجواب في اجرائه ههنا بان يقال انا لا
ندعي ان امكان الملزوم مطلقا يستلزم امكان اللازم حتى يمنع ويستند بعدم المعلول
الاول بالنسبة الى عدم الواجب تعالى شانه بل انه كان زوال خصوص صفة الوجوب التي يجب
بها الواجب مستلزما لامكان زوال الواجب والجواب انه هذا منع الى ان يقوم عليه البرهان قوله ههنا
لكنه يمكن الحل بوجه آخر وهو ان امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته لا بحسب نفس
الامر عن الحقوق الملزوم نظرا الى ذات المعلول الاول فالكلام ليس الا في جواز تخلف اللازم
عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا
الى ذات الملزوم في نفس الامر وبعبارة اخرى امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر
الى ذاته وامتناع انفكاك عدم الواجب تعالى عنه انما هو بالنظر الى ذات الواجب فاللازم ليس
الا جواز تخلف اللازم عن الملزوم نظرا الى ذات الملزوم وهذا لا يقدح في اللزوم المستند
الى غيرها ولعل اللزوم ههنا مستند الى الواجب بالذات قال الشارح والجواب
انه معدوم لا عدم له على تقدير ان يكون مراده من العدم المعدوم على سبيل المسامحة
المشهورة وهو عدم الفرق بين الاقتضاء والمقتضى انما يلزم كون المعدوم نفس مفهوم
مقتضى الوجود لا انه يصدق عليه مقتضى الوجود والحق ان ما هو ثابت بذاته دون غيره لا الاول على ان
كون الوجوب عبارة عن الاقتضاء على راي من يجعل الوجوب عين الذات كالمص معناه
عدم اقتضاء الغير له وليس محمولا على ظاهره نعم انما يصح هذا على راي من يعد زيادة
الوجود كالاشاعرة ثم لا يخفى انهم لم يقولوا بان الذات مقتضية للوجود الذي هو امر
اعتباري بل بعضهم يقولون بان الوجود موجود عيني ومن قال بان الوجود امر اعتباري

اعتباري فالظاهر انه جعل المقتضي هو الذات الموجودة لا الوجود وبما قررنا ظهر ان قول الشارح
فضلا عن امر معدوم في الخارج محل نظر قوله قد مر في تحقيقه كلام اشار الى ما ذكره
في الحاشية السابقة من ان ثبوت شيء لاخر يستدعي ثبوت هذا الاخر في ظرف الاتصاف
دون ذلك الشيء فان قلت قد مر في تلك الحاشية ان ثبوت صفة لشيء وان لم يقتض ثبوت
الصفة في ظرف الاتصاف لكنه يقتضي ثبوتها مطلقا واذا لم يكن الوجوب صفة عينية لم يكن
ثبوته الا باعتبار العقل قلت التحقيق ان ذاته تعالى ليست في واجبيته بانضمام مفهوم الوجوب
بل بان ذاته منشأ انتزاع هذا المفهوم منه ومصداق حمل الواجب عليه كما ان موجوديته
تعالى ليست بانضمام مفهوم الوجود بل بان ذاته مبدأ انتزاع مفهوم الوجود عنه هذا
واما ما ذكره الشارح فالظاهر انه مبني على ما اشتهر من المتاخرين من ان ثبوت شيء لاخر في الخارج
او في نفس الامر يقتضي وجود الموصوف في الخارج او في نفس الامر ولا يقتضي وجود الصفة
فيهما كما صرح به ويمكن تقرير الجواب عن حجة المخالف بعد تسليم ان ثبوت شيء لاخر يقتضي
ثبوت ذلك الشيء موافق لما صرح به الشيخ لان اللازم من كلام الشيخ ان اتصاف شيء بصفة
يقتضي وجود تلك الصفة والموجودية ثابتة الاتصاف بالوجود وهذا لا ينافي تقدم الاتصاف
على وجودها لتقدمها ذاتيا ولعل وجودها في المبادي العالية نعم على تقدير ان يكون الصفة
من الامور العينية يكون وجودها اما عين اتصاف الموصوف بها او متقدما عليها لا انه كذلك
لا حاجة الى ذلك لان الصفات التي تقتضي الاتصاف وجودها في نفسها هي الاعتبارية الا الوجوب
الكلام انما هو في ان الوجوب عدمي ولا يلزم من عدميته مبدأ المحمولية الحمل كالاعمى
والعمى لانا نقول هذا انما يصح على راي السيد السند حيث ذهب الى ان المشتق
هو معنى بسيط عند التعبير يظهر التركيب حيث ذهب الا ان مفهوم الوجود والموجود
متحد في الخارج موجود في الخارج ولما عندك الاتحاد فكما ان العمى ليس موجودا في الخارج
فكذا ليس الاعمى موجودا خارجيا حقيقة انما هو موجود بوجود زيد بالعرض واما مثل
مفهوم الواجب فانه من المعقولات الثانية وهي عنده ما تعرض المعقولات الاولى في العقل
فقط وليست موجودة خارجية اصلا لا بالذات ولا بالعرض على انه يجعل المبدأ

ويلزم هذا ان التحقيق انا نقول ان العمى وما يحذو حذوه التي بانتزاعه نقص الكمال
اما يتضح وجود تلك الصفة في ظرف الاتصاف بدون ان يكون الصفة لا الى جميع
ما تضمنه تلك الحاشية منه

مع الحقق الشريف في الحاشية
العبد

واخلافه المشتق وجعل الحمل هنا مطلقا عبارة عن الاتحاد في الوجود بالذات استشكل
في حمل الاعم حملا خارجيا وبما قرر ان من بعض واجبيته تعالى انه من قبيل موجودية ومما
يدل على ان ذاته مصداق حمل الوجود والواجب عليه وحاصله ان ذاته تعالى نايبة مناب
حصة الوجود وموجوديته تعالى انما هو بذاته وكذا ذاته نايبة مناب حصة الوجود ووجوبه
انما هو بذاته لا بالحصة وكذا في ساير صفاته فان ذاته باعتبار نايبة مناب صفة العلم
وباعتبار نايبة مناب صفة الارادة وقد مر لك التحقيق في كلام الاستاد بدفع ما
توهم على قول الشيخ وبحجة اخرى لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا من ان الوجوب لو
كان اعتباريا لكان اتصافه تعالى به معللا بعلة ونقل الكلام اليها ويلزم اما توقف
الشيء على نفسه او التسلسل هنا والاصوب ان يقول ويلزم كون الواجب واجبا بوجوبين
وذلك بطلانه بالضرورة لان ضرورة نسبة الوجود الى الذات لا يتصور تعدده بالضرورة
اذ فيما قرر يتوجه ان التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار فتامل ثم انه لا منافاة بين
ما حققه في تلك الحاشية من ان المصداق الاعم لا ينحصر في ذات الموضوع وما حققه في الحواشي
السالفة من ان المصداق ذات الموضوع لان المراد بالذات الموضوع ذات الموضوع على النحو الكلي
والمبادي والامر المباين غير ذلك من الاعتبارات الداخلة في خصوصية الموضوع وفي جعل
مصداق الحمل في حمل الاعم ذاتية فقط منافاة ظاهرة اذ الفرق ايضا داخل في مصداق
حمل الاعم اذ قد مر ان الفرق عبارة عن طلب البصر بالفعل مع وجوده بالقوة الكلام الا ان
يقال بان الامكان الاستعدادي ليس موجودا عينيا على ما هو رايه رحمه ومراد الشيخ
من الصورة مقابل المادة وهي هنا عبارة عن النسبة التي هي بين طرفي الكلام من التاليف
المولف والمراد بالنسب النسبة التامة الخبرية وقوله اعنا بدون الباء او مع الباء على
اختلاف النسخ بيان وتفسير لتلك النسبة لا يخفى ان هذا الكلام موافق لما ذهب
اليه المتاخرون حيث قالوا بتعدد النسبة في القضية والمراد بالتصديق تصديق النسبة
الايجابية وتاويل كلام من قال بان النسبة الذهنية والمراد بها الادعان والتصديق
على ما صرح به المحقق الشريف مطابقة للنسبة الخارجية على وجه يوافق ما حققه الاستاد ان

ان يقال المراد بالنسبة الخارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف على ما صرح به المحقق الشريف
قدس سره ومعنى كون الخارج ظرفا لنفس الاتصاف ان يكون ذات الموضوع موجودا
في الخارج على نحو انتزاع الصفة عنه كما حققه الاستاد والمراد بكون النسبة الذهنية
مطابقة للنسبة الخارجية ها هنا مطابقته لها في القضايا الخارجية او المراد بالخارج نفس
الامر بالمعنى الاعم حتى يكون بيانا للمطلق القضايا وتعيينا المعيارها لكن يجب ان في
الخارجيات المطابقتها للنسبة الخارجية وفي الذهنية لمطابقتها للنسبة الذهنية اما النسبة
التي في غير هذا الذهن او هذه النسبة يكتفي في المطابقة بالتغاير بحسب الاعتبار وفي
الحقيقيات بمطابقتها لما في نفس الامر مطلقا وان لم يرد كلامه بما ذكر وحمل على ان النسبة الذهنية
مطابقة للنسبة الموجودة في الخارج كان مردودا لما مر من ان الاتصاف ليس موجودا خارجيا
قوله قدم ما في تفصيله من ان امكان الصفة لذاتها الا يستلزم امكان الموصوف لذاته
فان قلت ان اتصاف الشيء بالصفة العينية اذا كان على نحو يترتب عليه الاثار المطلوبة
لوجود الصفة وهو ملزوم لوجود الموصوف وهو ملزوم لامكانه لكن المقدم الاول
وهو الاتصاف المذكور متحقق فيلزم تحقق التالي الاخير وهو امكان الموصوف قلت هذا
دليل آخر يمكن توجيه المتن به دون الشرح ثم اعلم ان الظاهر ان الشارح جعل الدعوى
عدمية مطلق الامتناع بناء على ما اختاره المصنف من حمل الامكان الواقع في الدليل الذي
اورده المصنف على الامكان العام المقيد بطرف الوجود لانه لا ينافي الامتناع المطلق فلم
يمكن له ان ينقض الدليل بحمله على الامكان الخاص فلا خفاء في ملائمة السند الذي
ذكره للمنع لان مطلق الامتناع ينافي الامكان الخاص وقوله وهنا بناء الى اشارة الى
ان الايراد على الدليل على عدمية الامتناع سواء كان وروده على التقرير الاول
المذكور في المتن او على التقريرين الآخرين ثم ظهر ان المراد من الامتناع هو امتناع الوجود
فيندفع الايراد على التقريرين الاوسط والاخير هذا غاية توجيه كلام الشارح
اما الاستاد فحمل الامكان على العام دون الخاص اما اولا فللاباء قوله فكان موصوفا
اولى بان يكون ممكنا عنه لان تلك الاولوية انما تصح في الامكان العام دون الخاص

كما لا يخفى واما ثانيا فلانه دعوى كون امكان الصفة امكانا خاصا مسلم لكن الامكان الخ
صفة امكانا خاصا ممنوعة فان الصفات الزائدة على مذهب الاشاعرة ممكنة لذاتها
مع ان موصوفها هو الواجب بالذات وبعد حمل الامكان على العام لا بد من حمل
الامتناع على امتناع الوجود ويرد ما اورده فخلاصة البحث ان التقرير الاول
لا يمكن حمله على ما اختاره المص من ان المراد عدمية الامتناع المطلق فلهذا خص
كلمة هذا في كلام الش بالاشارة الى ايراده على التقرير الثاني كما اشار اليه في الحاشية
حيث قال فلا يتم الاندفاع اذ ليس في هذا التقرير ما يأبى عن الحمل على ما اختاره المص
هذا ومن تضاعيف البحث يعلم ان في كلام المص اضطرابا لان الدليل الاول كما صرح
به الش هناك مبني على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى
الى العدم والمدعى عدميته وهذا الدليل على تقرير الش المشتمل على حديث الامكان
مبني على خلافه لانه مبني على ان المراد بالامكان العام لا الخاص لما مر من الوجه الاخير
من الوجهين الذين ذكرناهما دون الوجه الاول لانه يختص بتقرير الش فيجب ان يكون
المراد من الامتناع امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود
قال الشارح وبوجه اخر لو كان الامتناع ثبوتيا فبحث لان المراد بكونه
الامتناع ثبوتيا وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل في الخارج بل كونه بحيث لو
وجد العقل في الخارج ممنوع وان اريد وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه
الاول الا ان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف
لم يكن هذا الوجه اخر من الاول اصلا بل هذا دليل براسه اللهم الا ان يتمسك
في الاول بتلك المقدمة قال الشارح واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لم يكن فرق
لا يخفى ان الملازمة التي منعها المص غير الملازمة المذكورة في تقرير الدليل وانما هي
عكس نقيضها فان المص منع اللازم واراد به منع الملزوم وفيه تكلف لا يخفى وربما
يتوهم انه منع لتفريع نقيض المقدم على نقيض التالي وليس بشيء لان تفريع نقيض المقدم
الذي هو النتيجة انما هو على مجموع الملازمة ونقيض التالي ولا شك ان النتيجة لازمة

لازمة للمقدمتين فمنع التفريع منع لاستلزام الملزوم للازم هذا مع انه يمكن تقرير الدليل
على وجه ينطبق عليه كلام المص من غير تكلف بان يقال لو كان بين الامكان ونفيه فرق
لكان الامكان ثبوتيا والمقدم حق فالتالي مثله ولا يخفى انه في هذا التقرير يكون المراد
المنع المنع فرضا الا المنع بحسب نفس الامر كما في تقرير الش لكن الفائدة التي ذكرنا
ههنا والمراد من نفي الامكان اما نفيه في نفسه او نفيه عن غيره كما يشعر به التقرير الاول
بقوله قيل يمكن ان يقرر الخ ثم لا يخفى ان هذا الدليل على اختلاف التقريرات منقوض
بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية كالوجود والعمى قوله انت تعلم ان الملازمة
التي ادعاها الى اخره على صاحب القيل البعد كلام عنه جحة وايراد الش ان كلام المص
بعيد عنه جوابا او توضيحا ان المص اشار الى الاستدلال والجواب عنه وكلام المص لا يوافق
هو الاستدلال ولا تقرير الجواب الذين ذكرهما صاحب القيل قال المصنف ومعروضهما
بالغير منهما ممكن اراد بهما بالغير الوجوب والامتناع السابقين بقرينة ذكرهما سابقا
حيث قال قد يوصف الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما اذ لا شك
ان هذا الحكم مخصوص بالوجوب والامتناع السابقين ولا يتناول الوجوب اللاحق
والامتناع اللاحق اذ لا يجوز الخلو عن اللاحقين فان الواجب بالذات يعرضه الوجوب
اللاحق والممتنع بالذات يعرضه الامتناع اللاحق كما لا يخفى اذ لا يخلو عن الضرورة بشرط المحمول
التي هي عبارة عن الوجوب والامتناع اللاحقين بالغير ومعروضهما قد يكون واجبا
بالذات وممتنعا بالذات قال الش على معلول يستحيل هو وجود ذلك الواجب في بعض
النسخ وجوب ذلك الواجب ولعله تبوله العليتين ما يتناول النوعي والحقيقي وما
قيل ليصح على راي الحكماء القائلين بعينية الوجود والوجوب من نحيف جدا
كما للمص قال الش والا يلزم الانقلاب اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات فظاهر وفيه تسامح من وجهين الاول ان اللازم حينئذ هو اجتماع المتنافيين
لا الانقلاب الثاني انه يلزم امتناعه هو الانقلاب الذاتي والاظهر ان يقال لاندراجه
من قبيل ما تقدم في القسمة امتناع الجمع والانقلاب يعني انه يلزم على تقدير كونه
ممكنا

الممكن بالغير واجبا بالذات وممتنعا بالذات الجمع وعلى تقدير كونه ممكنا بالذات
الانقلاب قوله ويكون بالنظر الى ذات الممكن ممكنا يعني امتناع انفكاك الامكان
حين كان مستندا الى الواجب بالذات لكنه ممكن بالنظر الى ذات الممكن مع ان ذلك
باطل لان ما بالذات لا يمكن زواله بالنظر الى الذات ممكن تقرير الجواب بوجه اخر وهو ان زوال
ذلك الغير وان لم يكن ممكنا نظرا الى ذاته لكن لا شك انه ممكن نظرا الى ذات الممكن اذ ذات الممكن
ليست علة للواجب وقد عرفت ذلك في النكتة المذكورة في كلامه رحمه واذا امكن زوال الغير نظرا
الى ذاته امكن زوال ما بالذات نظرا الى الذات هف وفيه ان على المقام شيء آخر وهو ان زوال
ما بالذات بزوال الغير لا يلزم مما يلزم ذلك اذا لم يكن مستندا الى الذات نفسه فيزول
بنفي بقاء الذات اذ الكلام على فرض انه مستند الى الذات ايضا والقول بانه يلزم توارد
العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي لا يضر هذا الكلام اذ بناء الدليل على
فرض كون ذلك الامكان مستندا الى الذات والغير معا والمراد انه يلزم منه زوال ما با
الذات على تقدير زوال الغير والمورد يقول على هذا الفرض وهو كونه مستندا الى
الذات والغير معا لا يلزم زواله بزوال الغير لانه لما كان مستندا الى الذات ايضا
فيبقى ببقائها والتمسك بان استناده اليهما معا لا ينفع في دفع منع استلزامه
للمحذور والتمسك بدعوى المستدل لزومه منه وفساد المقدم لا يقدح في عدم استلزامه المحذور
آخر نعم هذا الدليل على حدة على ما حققه المحقق الشريف قدس سره وانت خبير
بان هذا الايراد لا يرد على ما ذكره رحمه لان بناء كلامه على مماشاة للمستدل والمستدل
غفل عن هذه الدقيقة فتامل تعرف قوله نظر الى انه يكفي في اثبات الدعوى كون الممكن المذكور
انه يكفي مطلقا بل انه لا حاجة فيه الى الاستعانة بلزوم الانقلاب وقد عرفت حال
الاستعانة من انها تحتاج الى المقدمة المذكورة وتحتاج فيها الدفع الى ما اورده الشيخ
لانا نقول يجوز ان يكون ذلك الغير واجبا الى التدقيق الذي ذكره الاستاد ومن التزم
تقدير مقدمة ان استواء الوجود والعدم بالقياس الى الذات واحد لا يتصور
فيه تعدد اصلا ولهذا قال ان بدون الاستعانة بلزوم الانقلاب هذا بالا بعينه

ان يقال على تقدير الاستعانة بلزوم الانقلاب يحتاج الى ملاحظة امتناع التوارد
اذ على تقدير استناده الى الذات لا يزول بزوال الغير لبقائه ببقاء الذات فلا بد
في القول بانه يجوز استناده الى الذات الناقص والالتزام التوارد ولكن يتوجه ما اوردنا انه لا بد ان
يقال اذا لم يستند الى الذات فكيف يلزم زوال ما بالذات بسبب الغير ويمكن ان
يجعل قوله تطويل بلا طائل اشارة اليه كما ان التكلف اشارة الى ما ذكرنا بقا وفيه بحث
قوله مع ان الاولى هو الاخير سيأتي في كلامه ان اختيار الصلوة بناء على اعتماد ورود
ايراده ثم لا يخفى انه ما كتبه الشيخ في الحاشية لاعتذار فيكون لو سلم في حينه قبل غير مسموع لانه
ما ذكره يدل على انه تحقق هنا قرينة لفهم المراد ولا يدل على ما يندفع به الايراد لان
الايراد بان المستدل ليس في كلام ما نقل عنه باق غير مندفع والربط الذي يطلبه يحصل
بدون ورود هذا الايراد بان يقول ولو سلم فيلزم الخ قوله لا يقال الانتفاء الغير شرط
هذا منع لقوله فلا يكون للغير مدخل في امكانه بان اللازم مما ذكره وهو ان الامكان
مستند الى الذات شرط انتفاء الغير ان يكون ذلك الانتفاء شرطا لاستناد الامكان الى
الذات لا ان انتفاء الغير شرط لنفس الامكان وكيف يكون كذلك مع ان نسبة هذا الانتفاء
ونقيضه الى نفس الامكان على السوية فلا يتوقف على ذلك الانتفاء ولا على نقيضه
ايضا وذكر نقيضه للاستطراد وبيان للواقع اذ يلزم مما ذكره اذ ما ذكره كما يدل على
عدم مدخلية الانتفاء يدل على عدم مدخلية نقيضه وهو وجود الغير فقوله فلا
يتوقف على شيء منهما تفريع للمنع اي لنقيض المقدمة الممنوعة على السند لا انه مشتمل على امر
زائد يلزم مما ذكره في السند قوله لانا نقول ابطال لهذا التفريع المشتمل على تلك
الزيادة بوجهين حتى يلزم اثبات المقدمة الممنوعة الوجه الاول انه لو صح ما ذكرت من انه
ليس للغير مدخل اصلا في علية نفس الامكان لكان الذات مطلقا علة تامة لكان
اي من دون مدخلية الغير مطلقا لا في نفس الامكان ولا في علية الذات ولا في
استقلال الذات في العلية وذلك لانه لو توقف العلية على امر لتوقف المعلول عليه
ضرورة توقف المعلول على العلية الموقوفة عليه ايضا لان المفروض مدخلية انتفاء

الغير في علية الذات وهذا الوجه لا يتوقف على اخذ الزيادة المذكورة الثالثة اذ لو لم يكن
للغير مدخل اصلا لا وجودا ولا عدما لم يكن ممكنا بالغير وقد فرضناه كذلك
هف ولا يخفى ان هذا الوجه مما يحتاج في صحته الى اخذ الزيادة المذكورة اذ بمجرد عدم
مدخلية انتفاء الغير لا يلزم ان لا يكون ممكنا بالغير لجواز ان يكون امكانه بالغير
لاجل مدخلية الغير وجودا فيه ثم قال ومن ههنا اى مما ذكر في مقام السؤال والجواب
يلوح ان ما قيل في الاعدام اى اعدام اجزاء المركب هو ان كل واحد منها مستقل لعدم
المركب بشرط السبق على ساير الاعدام لدس حقا لان عدم المركب لما تحقق على تقدير انتفاء
كل واحد من تلك الخصوصيات ولم يتوقف على شئ منها بخصوصها فلم يكن شئ منها علة لان
العلة ما يتوقف عليه الشئ بل الحق ان علة عدم المعلول عدم احد علله لان عدم المركب
انما يتوقف عليه وهذا مبنى على ما حققه في بحث العلة والمعلول من ان ما لم يتوقف
عليه الشئ بمعنى ان يمتنع وجوده بدونه لا يمكن استناده اليه بالمعلولية وان التوقف بالمعنى
المصحح للفا الازم منا ولهذا المعنى ولا يخفى عليك ان من الحقيق اذ كل الاعدام نظر بطريق
حل ما ذكره في السند ان اللازم منه عدم مدخلية خصوص وجود الغير وانتفائه
لا عدم مدخلية الغير مطلقا اذ القدر المشترك بكون مغاير الذات ولا بد منه
بل نقول العلة للامكان هو القدر المشترك بين مجموع الذات وانتفاء الغير
ووجود الغير وهو غير الذات تامل يبقى ههنا شئ وهو ان عدم الاجزاء بانضمام
الى عدم المركب اذا كان علة كان علة فاعلية لانه مستقل بالعلية وغير الفاعل لا يكون كذلك
مما يحتج فيلزم القول بان فاعل الواجب بالعدم اى الواحد الشخصي غير واحد بالعدد وقد
في بحث العلة والمعلول انه باطل ولعل الاستاذ اختار ذلك بناء على منع ان عدم المركب
واحد شخصي لكن يخفى سقوط هذا المنع فالاولى ان يقال لا فرق بين فاعلية العدم
وفاعلية الوجود في فاعلية الوجود وانه لم يتصور كون الواحد بالعدد ليس بواحد
بالعدد بناء على ان العقل ينقبض عن تجويز كونه في مرتبة المعلول في التحصيل فوق مرتبة العلة
لكن ربما يجوز ذلك في فاعلية العدم على ما اشار اليه المحقق الشريف في بعض تعليقاته إنما

تعليقاته والسر فيه ان فاعلية العدم يرجع الى نفى فاعلية الوجود وليس ههنا علية
وتاثير موجود حتى ينقبض العقل عن ذلك بناء على ان مرتبة المعلول فوق مرتبة
العلة في التحصيل فتامل قوله فعلى تقدير ان يكون معلولا للغير لا يلزم الانقلاب
لا انقلاب الصلوح بان يقول لا يلزم الانقلاب اذ الكلام فيه لان هذا في مقابل قوله
واذا لم يكن ممكنا ذاتيا كان اما واجبا لذاته او ممتنعا بالذات وقد تبين بطلانهما
ومعناه انه على تقدير ان يكون الامكان معلولا للغير لا يلزم ان يخرج الممكن بالذات
عن كونه ممكنا ذاتيا حتى يدخل في الواجب الذاتي او الممتنع الذاتي ويرجع الى القسمين
الاولين ويلزم محذورهما وهو الانقلاب قوله ويمكن اثباته اى اثبات ان الذات
علة مستقلة للسلب المذكور فيندفع الاحتمالات الثلاث المذكورة في مقام السند
بانه لو كان معلولا للغير لكان هو بحسب ذاته ممكنا جائزا ان يكون ممكنا وان يكون واجبا
آه اى جايز ان يكون خاصا وبيانا ان كون امكان الشئ واجبا لذاته اى امكانا خاصا مشتملا على
التناقض لان هذا الامكان مركب من امكانين عامين احدهما امكان كونه واجبا
بالامكان العام وهذا الامكان مستلزم للوجوب لانه اذا كان شئ ما يمكن ويصح كونه واجبا
بذاته فيجب كونه واجبا بذاته وهذا الوجوب بنقيض للامكان العام الاخر وهو ظ فان
قلت كل ما يمكن ان يكون واجبا لذاته نظرا الى ذاته وجب ان يكون واجبا لذاته لان
هذا الامكان يرجع الى عدم اباء الذات عنه قلت كل ذات عرية تترتب بأبى عن كونه
واجبا لذاته ثم ههنا بحثان الاول انا لا نسلم انه اذا لم يكن الذات علة للامكان يجوز اتصافها
بنقيضه نظرا الى ذاته حتى يلزم على تقدير كون الامكان معلولا للغير للذات ان يكون
تلك الذات يجوز اتصافها بالامكان وبالوجوب او بالامتناع المنافيين للامكان اذ يجوز
اباء الذات عن الاتصاف بنقيض صفة لم تكن الذات علة لها فان الذات الماخوذة تابى
عن الاتصاف بنقيض تلك الصفة مع انها اى الذات الماخوذة بتلك الصفة ليست
علة للصفة الماخوذة معها الثاني انا لو سلمنا ان كل ذات لم تكن علة لصفة امكن
اتصافها بنقيضه نظرا الى ذاته لكن لا نم انه يجوز اتصافه بما يلزم نقيضه نظرا الى الذات

فلعل الذات يأبى عن الاتصاف بخصوص الوجوب والامتناع ولا يأبى عن الاتصاف
بسلب الامكان المستلزم لكل منهما ولا يخفى ما فيه من التجشم والتعسف والقبول
والحق ان الدعوى اظهر من امثال هذه المذكورات قوله وايضا يكون نظرا الى
عدم تاثير الغير فيه واجبا الذات حاصله انه لما كان امكانه بتاثير الغير فيه
فعلى تقدير عدم تاثير الغير فيه يكون اما واجبا الذات او ممتنعا الذات فبعدم
تاثير الغير فيه لكونه علة لكونه واجب الذات لكن لا يمكن كونه مفهوم من المفهومات
علة لكون الشيء واجبا لذاته فان كان هذا المفهوم متحدا وفيه نظر اذ على
تقدير عدم تاثير الغير لم لا يجوز ان يكون ممكنا ذاتيا ويكون امكانه مستندا
الى الذات بناء على انه كان مستندا الى الذات بشرط انتفاء الغير او الى الغير على
تقدير وجوده فاذا انتفى الغير استند الى الذات ولم يزل والجواب ان الغير مع
خلوه على اي حال اما وجودا او عدما فعلى تقدير عدم تاثير الغير ومدخليته
فيه اصلا لا وجودا ولا عدما يلزم زوال الامكان بالضرورة نعم يمكن ان يقال
عدم تاثير الغير فيه يجوز ان يكون محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا آخر وهو بقاء
الامكان مع زوال العلة مطلقا ولو سلم زوال الامكان فصيرورته واجبا لذاته او
ممتنعا غير مسلم وعدم تاثير الغير لما كان محالا جاز ان يستلزم خلو المفهوم عن الثلث
وامتناع خلو كل مفهوم عن الثلث نظرا الى ذاته انما يثبت بعد اثبات كون الكل
مقتضى الذات لا مقتضى الغير اذ لو فرض ان الثلث مقتضى الغير او الامكان
مقتضى الغير وكل آخر مقتضى الذات فلم لا يقتضي الذات شيئا من الوجوب والامتناع
ولا امكانه بسبب الغير فعلى النظر الى الذات الممكن جاز خلوه عن الثلث والمعاني
الممكن لا يأبى عنه وان كان الخلو عنها محالا نظرا الى ذوات تلك الممكنات المفهومات
وذلك كما ذكرنا ان هذا الذات لا تقتضي على ما فرضنا شيئا من الثلث وقد مر في
الدليل الاول الذي ذكره رحمه الله ما يدل على ان كل امر لا يقتضي شيئا يجوز خلوه عنه نظرا
الى ذاته ولو سلم فاللازم مما ذكر ان يكون الاحتياج ملازما لعدم تاثير الغير فيه

فيه ولا يلزم من كون الشيء واجبا لازما لامر ان يكون هذا الامر علة لذلك فتامل
والغرض من ابداء هذه الوجوه من الايراد وان كان بعضها بعيدا عن الطبع تشحيذ
للاذهان الوقادة وتدقيق للانظار النقادة وبوجه آخر عدم تاثير الغير فيه
وان كان ممتنعا في نفسه لكنه ممكن نظرا الى ذات الممكن لكن الانقلاب ممتنع لذاته وفيه نظر
لانا لا نقول انه يلزم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي انما يكون ممتنعا لذاته اي نظرا الى ذات
الممكن ان لو كان ذات الممكن مقتضيا للامكان ولم يثبت بعد بل هو اصل الكلام
فيه قوله فان الممكن الماخوذ مع وجود العلة الى آخره بحث لانه اذا كان الممكن لما اخذ
مع وجود العلة واجبا فعروض الوجوب بالغير هو الذات مع وجود العلة اذ كان القيد
داخلا في الذات مع الاضافة انا لم نكن القيد داخلا على التقادير يختلف معروض
الامكان الذاتي والوجوب الغيري ولهذا قيل في الفرق بين المشروطتين انه في المشروطة
بشرط الوصف يكون معروض الضرورة مجموع الذات مع الوصف والجواب ان الواجب بالغير
لغير كان موجودا وظاهر ان مجموع الذات مع وجود العلة ومع النسبة ليست موجودة
عينيا بل التحقيق ان معروض الوجوب هو الذات من حيث هو مع وجود العلة شرطا له
وكذا في المشروطة بشرط الوصف يكون المحمول كتحريك الاصابع ضروريا للذات الكاتب
من حيث هو لكن وصف الكتابة شرط لضرورة ثبوت التحريك لانه جزء للموضوع ووصف
التحريك قوله والشارح اهمل الضرورة وفسر الوجوب بالغير آه لم يهمل الشارح معنى الضرورة
بل فسر الوجوب الذي هو عبارة عن ضرورة الوجود باقتضاء الوجود كما هو المشهور
فانهم فسروا الوجوب الذاتي باقتضاء الذات الوجود والغيري باقتضاء الغير له
وفسروا الامتناع الذي هو عبارة عن ضرورة العدم باقتضاء العدم و
فسر الامكان الذي هو عبارة عن سلب الضرورتين بسلب الاقتضاء للوجود والعدم
ثم قاس الامكان الغيري على الوجوب الغيري والامتناع الغيري قياس
المقابل على المقابل لا قياس المثل على المثل حتى يكون القيد المعتبر في الوجوب
والامتناع الغيري ايجابا وهو العلية والاقتضاء معتبرا في الامكان الغيري

كذلك كما زعمه رحمه ففسر الامكان الغيري بعدم اقتضاء الغير الوجود
والعدم والحاصل ان تفسير الامكان بسلب الضرورة وتفسير الضرو
رة بالاقتضاء كلاهما شايع متعارف بينهم وقد مر مرارا ويلزم منهما
ان يكون معنى الامكان مطلقا سلب الاقتضاء المذكور ويكون ذاتيته باعتبار
ان الذات لا يقتضيهما كما اعترف به ويكون غيريته باعتبار ان الغير
لا يقتضيهما ويؤيده ما قرره الش ان المحقق الشريف صرح في حاشية المطالع
بان تمايز الاعدام وانقسامها انما هو باعتبار تمايز الملكات وانقسامها فانقسام
الامكان الى الذاتي والغيري ينبغي ان يكون باعتبار انقسام الضرورة التي هي
عبارة عن الوجوب والامتناع الى الذاتي والغيري فينبغي ان يكون الامكان بالغير
عبارة عن سلب الوجوب والامتناع الغيري فيرجع الى ما ذكره الش هذا و
التحقيق ان الامكان مطلقا عبارة عن سلب الضرورة والضرورة التي هي متعلقة السلب
لا يخلو اما ان تؤخذ مطلقا غير مخصصة بالذاتية فلا يتحقق الامكان اصلا لا
ذاتيا ولا غيريا وهذا خلاف لتحقق الامكان الذاتي تعالى او الاستناد ثم اخذ الضرورة
هكذا او لذا حكم بانه يصير الممكن ممتنع الطرفين لان الشيء ما لم يجب لم يقع وجو
دا كان او عدما والحق خلافه كما عرفت بل الحق انه تخصص الضرورة المذكورة بالذاتية
ويكون ذاتيته وغيريته باعتبار اقتضاء الذات او الغير سلب تلك الضرورة
وح يظهر الفرق بين الذاتي والغيري في الامكان بان الاول متحقق والثاني غير متحقق
على وجه فسر الامكان بالتفسير المشهور الذي هو عبارة عن سلب الضرورة متعلقا
للوجوب والامتناع ولا يخفى على الفطن ان مراد القوم من الامكان هو هذا
المعنى الا ان رعاية الموافقة والمقابلة مع الوجوب والامتناع الغيري على ما ذكرنا
وقررنا لم يفعلوا الا انهم لما فسروا الامكان مطلقا بسلب الضرورة الذاتية
وجعلوا ذاتيته باعتبار اقتضاء الذات هذا السلب لزمهم ان يجعلوا غيريته
باعتبار اقتضاء الغير لهذا السلب فان قيل لا شك ان للوجوب الغيري نقيضا

نقيضا ونقيض الوجوب هو الامكان ولا شك في ان نقيض هو سلب الوجوب
الغيري فيلزم ان يكون ذلك الامكان سلب الوجوب الغيري ولا شك في انه ليس
امكانا بالذات فلا بد ان يكون امكانا بالغير قلت الكلام في اصطلاح المتكلمين
ومنهم المص والامكان الغيري الذي نفوه ولا يقول احد بانه لم يتحقق الامكان الذي
هو سلب الوجود الغيري قوله فيه بحث لانه قد صرح آه هذه الحاشية ينبغي
ان تكتب على قول المص فيما بعد يلحقه وجوب اخر الخ عنه قضية فعليه واما
ما ذكره ههنا فالظ منه اختصاصه بالامكان هذا وقد عرفت وجه تخصيصه بالغير
بالسابق حيث حكم باستلزامه الامكان ولما خصصه بالغير بالسابق
مطلقا فخطاء لانه مخالف لتصريح المص ههنا فلو قال والثاني صواب لكان اظهر
قال الشارح وان الامكان نسبة بين الماهية وبين مسامحة اذ الامكان نسبة بين
الماهية والوجود ايجابا او سلبا لا انه نسبة بين الماهية والوجود والعدم انا الامكان
الخاص مركب من امكانين عامين موجبا وسالبا لا موجبا محصلا ومعدولا
وكانه مبني على ما مر ان المص اعتبر الجهة في الوجود والعدم لا في الوجود فقط
وكذا تسامح في قوله اما اذا اخذت الماهية مع الوجود الخ لانه مشعر بان معروض
الوجوب هو الماهية المقيدة بالوجود على ان يكون التقييد داخلا سواء كان القيد
ايضا داخلا او خارجا وليس هو المراد على ما عرفت كيف والماهية الماخوذة من
حيث هو كذلك كانت اعتبارية فكيف يتصف بالوجود ظ الخارجي وقس عليه بالوجوب
الامتناع بل المراد ان الوجوب كالامكان عارض للماهية من حيث هي حتى كان معروض
الوجوب هو معروض الامكان بذاته الا ان عروض الوجوب مشروط بوجود العلة
او وجوده دون الامكان فانه غير مشروط لما مر قال المصنف وكل ممكن
العروض ممكن الى ان يراد بالعروض الحلول مطلقا سواء كان حلول الاعراض
في الموضوعات او حلول الصور في المواد واريد بالامكان الاول العام ليتناول
اللوازم كالحرارة للنار من غير كلفة هذا ظاهر عبارة المص لا يرد عليه شيء

اصلا واما ما ذكره الش فيه مناقشة اما اولا فلما وقع في بعض النسخ بعد قوله
والمدعى ان كل ممكن الوجود لشيء آخر سواء كان حالا فيه كحلول الاعراض في محالها
او حلول الصور في موادها اولا وح لا يلايمه قوله ولو كان واجب الوجود في ذاته
لما امكن حلوله في غيره واما ثانيا فلانا لا نفرق بينه وبين غيره لانه مما ذكره من الاستدلال
وغيره لانه من عبارة المص اصلا بل اللازم منه ليس الا مجرد الاستلزام كما لا يخفى
واما ثالثا فلانه يرد على المص على هذا النقض بالواجب تعالى ايضا اذ لا شك
ان الواجب تع محمول على المفهومين العامة والخاصة لصادقة عليه لان عكس
القضية الموجبة الصادقة صادقة قطعا بناء على ان الحمل الايجابي عبارة عن
الاتحاد في الوجود واتحاد شيء مع شيء في الوجود فرع اتحاد الاخر معه فيه
قوله وكذا الحمل الاخر والمركب من الحال وذلك المحل فيه ان ما فرض انه محل آخر
بحسب الواقع في تلك المجردات لعله يمكن له ان يكون حالا في مجرد اخر نعم
لقطع التسلسل لا بد ان ينتهي الى محل لا يكون له محل يحل فيه بالفعل واما انتهاؤه
الى محل لا يمكن حلوله في مجرد اخر فغير ثابت تأمل قال المص اذ لا اخذ الذهن
الممكن موجودا طلب العلة ذكر الوجود بناء على ان الاحتياج الى العلة انما هو
للوجود او العدم واما الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كونها موجودة
او معدومة فالظاهر انها لا تحتاج الى العلة وسيجيء هنا كلام في الحاشية
واما تخصيص الوجود فلان بعضهم نفوا الاحتياج من جانب العدم هذا و
يمكن ان يقال الغرض من اثبات الاحتياج الى العلة اثبات الاحتياج في زمان
البقاء في الوجود حتى يلزم الاحتياج الى الصانع على ما يلحى ويمكن ان يقال في وجه التخصيص
بان علية العدم ليس حقيقة اذ ليس لعدم العلة تاثير وعلية بل تاثيره وعليته عبارة
عن عدم التاثير في الوجود هذا والظاهر من عبارة الش ان المذهب الرابع ان
علة الافتقار هي الامكان والحدوث شرط وح يتحقق ههنا احتمال آخر وهو ان
يكون العلة هي الحدوث بشرط الامكان والمراد بالعلة هي الفاعلية في الدليل الذي

الذي ذكره مبني على ان حقيقة الامكان هي التساوي لا عدم الاقتضاء للوجود و
العدم لكن الحاصل من التقسيم هو الثاني والاول ما ثبت بالدليل اي دليل نفي
الاولوية الذاتية ثم كون الاوسط ملزوما فيما للاكبر مما لم يشترط احد والا لزم
ان يكون كبرى الشكل الاول ضرورية دائما ولم يقل به احد وكلية الكبرى
لا يدل على هذا كما لا يخفى ولعل مراده بلزوم الاكبر للاوسط شموله لجميع
افراد الاوسط ولو بالامكان والكلام بعده لا يخلو عن خدشة لعدم تناوله
الكبرى السالبة والاولى ان يقال بيانه هذا مخصوص بما نحن فيه والمدعى فيما نحن فيه
موجبة ضرورية قال الشارح لا يقال التقريبين على ما نحن فيه يقتضي سوق كلامه انه
ايراد على دفع الاحتمال الثاني بانه لو اشترط في الاستدلال من احد المعلولين على الاخر
العلم بصدورهما عن علة واحدة اي العلم بتحقق العلة كان استدلالا بالعلة على المعلول
لا باحد المعلولين على الاخر هف والحاصل ان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر
استدلال شايع متعارف بينهم ويلزم بمقتضى هذا الاشتراط ان لا يتحقق هذا
النوع من الاستدلال بل يرجع الى احد النوعين الاخرين والجواب عنه انه على تقدير تسليم
انه يلزم من الاشتراط المذكور وساطة العلم بتحقق العلة يلزم عدم تحقق هذا النوع
من الاستدلال بيان ذلك ان الاستدلال من احد المعلولين على الاخر بان يثبت الا
وسط الذي هو معلول العلة للاصغر ويثبت الاكبر الذي هو معلول اخر لها له
حتى يلزم ثبوت الاكبر للاصغر لا يلزم مما ذكر ان يكون الكبرى فيما نحن فيه نظرية
تحتاج الى برهان لمي من العلة على المعلول ومع ذلك لا يقدح في كون اصل الاستدلال
استدلالا من احد المعلولين على الاخر هذا ولكن في توجيه عبارة الش وتطبيقه
عليه وعلى جواب اخر تعسف ظاهر وتقريره اخر له ان يكون هنا ابطالا اخر للاحتمال
الثاني وحاصله انه لا يمكن ان يكون هنا الاستدلال استدلالا من احد المعلولين على
الاخر كيف وهذا النوع من الاستدلال ليس استدلالا مستقلا بل يرجع الى الاستدلال
بالعلة على المعلول وتقرير الجواب انه لا يمكن القول بنفي هذا الاستدلال كيف وهم

صرحوا بان لزوم بعض المعلولات لعللها بين ولزوم بعضها لها اخفى لا يكون
اكتسابه الا من البعض الاول فالاستدلال باحد المعلولين على الاخر يتحقق مصرح
به في كلامهم فلا يمكن نفيه بالكلية نعم ما نحن فيه ليس من هذا القبيل كما قررنا في
الجواب الحق عنه فان قلت ما ذكرتم كما يبطل هذا الجواب يبطل الجواب الحق ايضا نكرت
قلت لا لان العلم بصدورهما عن علة واحدة غير العلم بتحقق العلة وجعلها
وسطا في التصديق تامل لكن التوجيه على هذا التقرير يدل انه ينبغي ان يكون
موضوعه بعد تمام الجواب الحق والامر فيه هين وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الا
من تبديل اللزوم بالاستلزام غير صواب اما اولا فلان كلام الشارح ليس في الاستدلال
من احد المعلولين على الاخر بجعل العلة بل جعل العلة اصغر وغرضه ان الاستدلال
من كلامهم يكون من هذا القبيل حتى يلزم بطلان هذا النوع واما ثانيا فلانه على
تقدير تسليم ان كلام الشارح في بيان الاستدلال من احد المعلولين على الاخر بجعل
العلة واسطة نقول انه لا بد ههنا من كون احد المعلولين مستلزما للعلة وهو الذي
جعل اصغر كذلك وجب كون احدهما لازما لها وهو الذي جعل اكبر بل الشارح ظاهر
لان اشتراط اللزوم ههنا لاجل ان النتيجة ضرورية ولزوم الكبرى يحصل فيه دون
الصغرى وما وقع في اكثر النسخ لان الاستدلال بالمعلول على العلة فلا يخفى ما فيه
من المخالفة والنسخة الاخرى لان الاستدلال باحد المعلولين على الاخر بواسطة
العلة وهذا اصح قوله من غير حيثية العلم بتحقق العلة ليس على ما ينبغي بل ينبغي
ان يقول فيصح الاستدلال بذلك البعض على العلة المعينة قال الشارح فلما
استلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار اي لا يستلزم العلم بالحدوث
العلم بالافتقار اصلا لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا قال الشارح والحكم بان احد
المتساويين لا يترجح الخ لا يخفى ان اللازم منه دعوى البداهة في استلزام التساوي
الذي هو حقيقة الامكان للاحتياج وليس الكلام فيه انما الكلام في علية له
ولو ادعى البداهة في تحقق الترتب الذي هو معنى العلية بين التساويين والافتقار

فيه عدم دلالة القياس عليه وعدم علمنا فيه ولذلك تراها لا يكون دعوى
البداهة في اصل المدعى ليس اثباتا للدعوى ثم لا يخفى ان تنفر البهائم عن
صوت يحتمل احتمالا ظاهرا انه من جهة انه لم يكن هناك صوت فوجد وهو معنى الحدوث
وما ذكره الاستاد في الحاشية توجيه التأييد لنفور البهائم فليس بصحيح كيف والبهائم
كيف يقدرون على تاليف قياس يشترط فيه كلية الكبرى بل الظاهر ان هذا العلم انما يحصل
لها بطريق العادة كما في تنبيهها عند سماع اسامي لها فانها ليست عالمة باوضاع
تلك الاسامي لها بل انما يعطفها ما عقب هذا الصوت ويكون ذلك تنبيهها لما يعطف
به عند سماع ما يقارنه قال المص وقد يتصور وجود الحادث لا لاطلاق حجية
العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فهذا الدليل ينفي جميع المذاهب
المخالفين كما صرح به الشارح الاصفهاني

اجزاء المهية اجزاء الوجود اجزاء المقدار

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نقتي

الحمد لله المتوحد بوجوب الوجود ودوام البقاء المتفرد باستحقاق التعبد و
الثناء المنزه عن التاليف والانقسام والاجزاء المتقدس عن مناسبة
الاشباه ومشاكلة الاشياء العزيز الذي عجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء و
تحيرت في مبادئ الوهلة اوهام العلماء العليم الذي لا يعزب عن علمه دبيب النملة
السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء القدير الذي خلق الارض والسموات
العلى الحكيم الذي دبر الامور بتقديره الذي هو تالي سابق القضاء الجواد الذي انعم على
البرايا بنعم لا تعد ولا تحصى الغفور الذي يعفو عن السيئات ويغفر ما دون الشرك
لمن يشاء والصلوة على من اصطفاهم الله تعالى لتكميل الخلائق من المرسلين والانبياء
خصوصا على خاتم النبيين وسيد الاصفياء محمد الذي بعث الى كافة البرايا ووعد له مقام
الشفاعة يوم العرض والجزاء وعلى آله واصحابه اعلام الخلائق ونجوم الهدى
ما اخضر نجم في الغبراء وطلع نجم في الخضراء اما بعد فان اضعف عباد الله واحوجهم
الى غفرانه محمود بن ابي القاسم بن احمد الاصفهاني احسن الله تعالى عاقبته يقول لما كان
اعلى ما يسمو اليه اعناق الهمم واجلى ما يتنافس فيه اخيار الامم تحلية النفس بالعلوم
التي من اجتناء ثمراتها العقول تجتني ومن اقتناء ذخائرها العقائل تقتني صبح
السعادة من مشارقها طالع وروح السيادة من مغانيها ساطع من تحلى بها فقد
فاز بالقدح المعلى ونال الحظ الاوفر من اللذة العظمى وكان اتمها فائدة واعمها
عائدة واشرفها مرتبة واجلها منقبة علوم الشريعة التي هي وسيلة السعداء الى
مقارنة الملاء الاعلى وجنة الخلد وملك لا يبلى من تمسك بها فقد اهتدى ومن اعرض
عنها يحشر يوم القيامة اعمى وكان اشرفها موضوعا وانفعها اصولا وفروعا واقواها حجة
واوضحها محجة هو علم اصول الدين الذي يبتنى عليه معاقدها ويتحول اليه مقاصدها هو
الكاشف عن استار الالوهية المطلع على اسرار الربوبية الفارق بين ما اختاره
الله تعالى للرسالة واجتبى وبين من ادعى ذلك وافترى المميز بين المطيعين من اهل

المنزه والرضوان والعاصين من اهل الضلال والطغيان وقد صنفوا فيه مصنفات
شريفة ومختصرات لطيفة ومن جملتها المختصر الموسوم بالتجريد المنسوب الى المولى
الامام المحقق العلامة النحرير المدقق الحبر الفاخر البحر الزاخر مكمل علوم الاولين
افضل المتقدمين والمتاخرين سلطان الحكماء المتالهين نصير الملة والحق والدين
مطاع الملوك والسلاطين محمد الطوسي كساه الله تعالى جلابيب رضوانه واسكنه بن الحسن صح
اعلى غرف جنانه وهو صغير الحجم غزير العلم يحتوي من الدقائق الاصلية على اسناها
وينطوي من الحقائق العلية على اجلاها يشتمل على بدائع شريفة وغرائب لطيفة لكنه
لغاية الايجاز نازل منزلة الالغاز لا ينكشف لكل احد مغزاه ولا يدرك قبل التامل معناه
فاشار الي من طاعته فرض وجب علي اداؤه ومتابعته قرض يلزمني قضاؤه بان اشرح
له شرحا يزيل جلابيب ابكار معانيه للطالبين ويجلو محاسن غوانيه للخاطبين واحرر يزيح خ
معاقده واقرر قواعده وابين مقاصده واجود فرائده وانبه على ما ورد عليه من الا
عتراضات واشير الى اجوبة ما اورد فيه من الشبهات خصوصا على مباحث الامامة فانه مع
قد عدل فيها عن سمت الاستقامة فامتثلت امره وهيجني عنان اللباب فشمرت مع قلة البضاعة
وقصور الباع في الصناعة فشرحت له شرحا لا يؤدي كماله الى الملال ولا يفضي الى الاختصار
المخل وسعيت في حل الفاظه وتبيين معانيه وتقرير براهينه وتحقيق مبانيه وتعرضت
لما ورد عليه من الاعتراضات متجنبا عن ادراج التعسفات وسميته بتشييد القواعد بتسديد
في شرح تجريد العقائد والمأمول ممن نظر فيه ان يستر هفواتي عند العثار على خطيئاتي
ولنشرع في شرح الكتاب مستعينا بلطف الملك الوهاب قال اما بعد حمد واجب الوجود
على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير
مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت
فوائد الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوي اعتقادي عليه وسميته بتجريد الا مسائل بدل
عتقاد والله اسأل العصمة والسداد وانه ولي الخير في المبدأ والمعاد ورتبته على
مقاصد اقول لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد وما يتعلق به من

الجنة

من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة و
الامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر
والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة التي هي شاملة على ما هو مباديها لاجرم رتبه
على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة والثاني في الجوهر والعرض والثالث في
اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد
ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات على مذهب الطوائف قال المتكلمون الموجود ينقسم الى ما لا
اول لوجوده وهو القديم والى ما له اول وهو المحدث والقديم هو الله سبحانه وتعالى
وصفاته الثمانية عند الاشاعرة وهي القدرة والعلم والحيوة والادراك والارادة والسمع
والبصر والكلام ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة فيكون
عندهم القديم هو الله سبحانه فقط والمحدث اما متحيز وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض
او لا هذا ولا ذاك وقد نفاه اكثر المتكلمين لانه لو ثبت لباري تعالى فيه وقد خالفه في لشاركه مع
غيره فيلزم التركيب ورد بان الاشتراك في العوارض كالاشتراك في السلب لا يقتضي التركيب
والمتحيز ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الجوهر الفرد والا فهو الجسم عند الاشاعرة وعند
المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط والا فان قبل القسمة في جهتين فقط فهو
السطح والا فهو الجسم وهو اما لطيف كالملك والجن والهواء او كثيف كالماء والارض
والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون وهو الحصول في الحيز فان كان عقيب العدم فهو
الكون الاول والا فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون او في حيز آخر فهو
الحركة وان امكن المتحيز بدونه فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فهو المحسوس باحدى
الحواس الخمس اما بالبصر فالالوان واصلها السواد والبياض عند بعض وخمسة عند المعتزلة السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وعند بعض جميع الالوان اصول واما بالسمع فالصوت و
الحروف وهي كيفية تعرض للاصوات بسبب الآلات واما بالذوق فالطعوم وهي الحرارة والمرارة

كالاس

تسعة بسائط

والملوحة والحلاوة والكدورة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهة وما تركب منها واما
بالشم فالروائح وهي لا تحصر كريهة وطيبة واما باللمس فالاعتماد وهو الخفة والثقل والحرارة و
البرودة والرطوبة واما ان يحتاج الى اكثر من جوهر واحد فان لم يحتج الى بنية فهو التأليف وان (واليبوسة)
احتاج فان لم يكن البنية مخصوصة فهو الحيوة والا فان لم يكن في جملة جزء من البنية فهو الالم
والا فان لم يكن مخصوصا بعضو فهو القدرة وان كان مخصوصا بعضو هو القلب فان كان ميلا (هو القلب)
الى جذب شيء او دفع فهو الارادة والكراهة والا فان كان تحققا الى تحصيل وجود او عدم
فعل الشيء فهو الشهوة والنفرة والا فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات بنفي او اثبات او طلب (القدرة)
لذلك الحكم والثاني هو النظر والاول اما جازم فهو الاعتقاد فان لم يكن كذلك حاكما فهو
الجهل المركب والا فان كان بسبب يوجب ذلك الاعتقاد فهو العلم النظري ان كان مكتسبا
والوجداني ان كان امرا من الباطن مثل وجدان الجوع والعطش وان لم يكن بسبب فهو
التقليد او غير جازم فان كان احد طرفيه غالبا يعتقد الحاكم فهو الظن والطرف الآخر هو
الوهم وان لم يغلب فهو الشك هذه جملة اقسام الموجودات على راي المتكلمين وما
عداه كما لا يعتد به من الموجودات فاجناس الحوادث على هذا الراي اثنان وعشرون
واحد منها جوهر والباقي منها اعراض وهي الاكوان والالوان والاصوات والطعوم
والروائح والاعتمادات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والحيوة والالم
والقدرة والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والاعتقاد والظن والنظر
عشرة منها مقدورة للبشر خمسة منها افعال الجوارح وهي الاكوان والاصوات والاعتماد (منها)
والتأليف والالم وخمسة افعال القلوب وهي الارادة والكراهة والاعتقاد
والظن والنظر فصل الثالث الحكمي ما الموجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير
التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في ذاته او لا يكون فان وجب له فهو
الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم الواحد الحقيقي الذي لا يتكثر بوجه

من

من الوجوه لا بحسب اجزاء الماهية كالجنس والفصل ولا بحسب اجزاء الوجود كالهيولى
والصورة ولا بحسب اجزاء المقدار كالامتداد ولا بحسب الجزئيات كالانسان المنقسم
الى افراده ولا بحسب الصفات اذ ليس له صفات زائدة عليه وان لم يجب فهو الممكن فان
لم يحتج الى الموضوع وهو المحل الذي لا يتقوم بالحال فهو الجوهر والا فالعرض والجوهر اما ان يكون (لعرض م)
محلا لجوهر آخر فهو الهيولى وهي والموضوع مندرجان تحت المحل والهيولى اما ان
تكون متقومة بصورة يجوز ان تفارقها الى بدل وهو هيولى العناصر وهيولى الكون (عالم م)
والفساد او متقومة بصورة لا يجوز ان تفارقها الى بدل وهي هيولى الافلاك او حالا
في جوهر آخر وهو الصورة وهي والعرض مندرجان تحت الحال والصورة اما ان تكون
شاملة لجميع الاجسام فهي الصورة الجسمية والصورة المشتركة او لا تكون شاملة
بل تختص ببعض دون بعض وتسمى صورة نوعية او يكون مركبا منهما وهو الجسم (منها)
الطبيعي وهو اما اول وهو الاجسام العالية التي هي الافلاك والكواكب او ثان وهو
اجسام عالم الكون والفساد وما يكون في جوف فلك القمر وهي اما بسائط وهي
العناصر الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض او مركبات وهي المواليد
التي هي المعادن والنبات والحيوان والمعادن اما غير ذائبة وهي الاجساد السبعة الذهب
والفضة والنحاس والاسرب والقلعي والخارصيني او ذائبة وهي غير الاجساد وهي
ارواح ونفوس وغيرها فالارواح هي الزيبق والنفوس هي الزرنيخ والكبريت وغيرها
العقاقير مثل الاملاح والزاجات والنبات ان كان له ساق فهو الشجر والا فالنجم وكل
منهما اما مثمر او غير مثمر والحيوان اما ناطق وهو الانسان او غير ناطق كالبهائم والسباع
والوحوش والطيور والهوام والحشرات وغيرها او لا يكون محلا ولا حالا ولا
مركبا منهما ويسمى المجرد وهو اما مدبر للاجسام ومتصرف فيها وهو النفس الفلكية وهي
المتعلقة بالافلاك وانسانية وهي المتعلقة بالبدن الانساني واما غير مدبر وهو
العقل وهو عندهم عشرة والاخير هو الفعال وواهب الصور وبعضهم يثبتون
في العقول والنفوس اعراضا ويسمونها روحانية والعرض اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم

او النسبة وهي الاعراض النسبية ولا يقتضي اولا ذاك وهو الكيف والكم اما ان يكون
بين اجزائه المفروضة حد مشترك وهو المتصل او لا وهو المنفصل والكم المتصل اما قار
الذات اي يوجد اجزاؤه معا وهو الخط ان انقسم في جهة واحدة فقط والسطح ان انقسم
في جهتين والجسم التعليمي ان انقسم في الجهات الثلث او غير قار الذات وهو الزمان و
هو مقدار الحركة والكم المنفصل هو العدد والكيف اربعة انواع الاول الكيفيات المحسوسة
باحدى الحواس الخمس البصر فالالوان والاضواء او بالسمع فالاصوات والحروف او
بالذوق فالطعوم التي هي تسعة او بالشم فالروائح او باللمس فالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين وغيرها والثاني الكيفيات النفسانية وهي
ان كانت سريعة الزوال فهي الحال مثل الفرح والغم والحلم والخجل والغضب والشهوة ونحوها وغيرها
الزوال فهي الملكة مثل الاخلاق الحميدة والذميمة كالعفة والرضا والبخل والحسد وغيرها
والثالث التهيؤ وهو اما لدفع شيء وهو القوة كالمصحاحية والصلابة او لا وهو اللاقوة
كالممراضية والرابع الكيفيات المختصة بالكميات اما بالمتصل فمثل الانحناء والاستقامة والتربيع
والتثليث واما بالمنفصل فكالتركيب والاولية في العدد وجميع الكيفيات تقابل للشدة
والضعف والاعراض النسبية سبعة الاول الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي يعقل كل منها
بالقياس الى الآخر كالابوة والبنوة والاخوة والسفلية والعلوية وغيرها والثاني
الاين وهي نسبة المتمكن الى المكان والثالث متى وهي نسبة الاشياء الزمانية الى زمان او الى
طرفه اعني الآن والرابع الوضع وهي نسبة بعض اجزاء الشيء الى البعض والى الامور الخارجة
عنه كالجلوس والقيام وغيرها والخامس الملك وهو نسبة شيء الى ما يحيط به وينتقل با
نتقاله كالتلبس والتعمم والتختم والسادس ان يفعل وهو التأثير كالقطع والكسر والسابع
ان ينفعل وهو التأثر كالانقطاع والانكسار فالاجناس العالية للموجودات عندهم جميع
عشرة جوهر وكم وكيف واين ومتى ووضع واضافة وملك وان يفعل وان ينفعل و
جمع في بيت وهو قمر عزيز الحسن الطف مصره لو قام يكشف غمتي لما انثنى و
اما النقطة والوحدة فعند بعضهم غير موجودة وعند بعضهم موجودة لكنهم تندرج تحت

جنس

جنس فلا يكون نقضا وعند المتكلمين اكثر هذه الاقسام ليست بموجودة وعند المحققين
كلها موجودة بعضها في الاعيان وبعضها في الاذهان قال المقصد الاول في الا
مور العامة وفيه فصول ثلثة الاول في الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت العيني والمنفي
العيني والذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف
اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود اقول رتب الكلام في الامور العامة اعني الشاملة لجميع الموجودات
او اكثرها على ثلثة فصول وذلك لانحصارها بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي
الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحوالها اعني العلة والمعلول
الفصل الاول في الوجود والعدم وذكر فيه ابحاثا ستة الاول في تحديدهما قال في
تحديدهما اي تحديد المتكلمين الموجود بالثابت العيني والمعدوم بالمنفي العيني وتحديد
الحكماء الموجود بانه الذي يمكن ان يخبر عنه والمعدوم بنقيضه وهو ما لا يمكن ان يخبر عنه
وبغيرهما مثل قولهم الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل يشتمل على دور ظاهر
وهو الدور بمرتبة واحدة اذ كل من المعرفات الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من
هذه المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم فلا تكون هذه التحديدات بحسب الحقيقة وهو ان يكون
حقيقة ما وضع اللفظ بازائه مجهولة من حيث هي فيعرف بغيرها والا كانت باطلة ضرورة
استلزامها الدور وقد عرفت ذلك في المنطق بل المراد بهذه التعريفات تعريف اللفظ واعني
به ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما من حيث هو مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف
ذلك الشيء من هذه الحيثية بما من حيث هو مدلول للفظ آخر عرف انه مدلول له فالتعريف
على هذا الوجه ليس بدور اذ الشيء من حيث هو مدلول للفظ عرف كونه مدلولا له الا التعريف
تعريفه على الشيء من حيث هو مدلول اللفظ لم يعرف كونه مدلولا له ولا بد منه من هذا
الوجه في الامور البديهية بحيث تعرفها بحسب اللفظ اذ الشيء المعلوم بالبديهة
جاز ان يكون مجهولا من جهة انه مدلول اللفظ فيعرف بلفظ آخر اشهر فظهر منه فاما
يكون المراد بهذه التعريفات للوجود والعدم التعريف بحسب اللفظ اذ لا شيء اعرف من الوجود
فيمتنع تعريفه بحسب الحقيقة لامتناع تعريف الشيء بنفسه وبما يساويه في المعرفة والجهالة

وبالاخفى ولا يمتنع تعريفه بحسب اللفظ بان يكون الوجود من حيث هو مدلولا لهذا اللفظ
مجهولا له وان كان اعرف من غيره من حيث هو هو فيعرف بالاعتبار الاول واما الوجود
لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع تحصيل الحاصل
واعلم ان البديهيات يمكن تعريفها بحسب اللفظ ويمتنع بحسب الحقيقة والكسبيات يمكن تعريفها
بهما والالفاظ المترادفة الغير مشهورة تصلح للتعريف بحسب اللفظ اذا كان ثمة اشهر ولا تصلح للتعريف بحسب
الحقيقة وقول المص وتحديدهما بالثابت العيني والمنفي العيني مستدرك اذ الوجود والعدم
لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت
العيني ونفي العيني ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في
المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود والمعدوم
بما ذكره دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العيني ونفي العيني فلذلك لم يبحث
عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود والعدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا
المعنى قال والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه او
عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل اقول استدل الامام في الملخص على بداهة
تصور الوجود بوجوه ثلثة واشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانه فقوله والاستدلال
مبتدا وهو باطل خبره الوجه الاول تقريره ان الوجود بديهي التصور لان التصديق
البديهي بالتنافي اي بالتنافي بين النقيضين ونقيضيهما في الصدق والكذب مثل قولنا اما ان
يكون الشيء موجودا او معدوما واما ان يكون معدوما يتوقف على تصور الوجود والعدم
ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين اطرافه وما يتوقف عليه البديهي اولى بان يكون
بديهيا فتصور الوجود والعدم بديهي الوجه الثاني تقريره ان الوجود بديهي التصور لانا نتصوره
فتصوره اما بالبديهة او بالكسب اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع فيلزم الاول وانما
قلنا ان الثاني ممتنع لانه ان كان كسبيا يلزم توقف الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع
فرضه مركبا او التعريف بالرسم وكل من هذه الاقسام باطل وانما قلنا انه يلزم احد هذه
الامور لانه لو كان كسبيا فاما ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه وكذا يلزم توقفه

بمعناه والالفاظ المترادفة كما في التعريفات

تعريفه

تعريفه على نفسه سواء كان معرفه نفس الوجود انه هو الوجود من حيث هو او الوجود مع
قيد واما بغير وجودات فلا بد ان يكون الحاصل عند اجتماعها امرا زائدا والا لكان الوجود
محضا ما ليس بموجود وهو محال فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء مفروضاته فيلزم ان
يكون التركيب في مفروضاته لا فيه وقد فرض التركيب فيه او بامر خارج فيلزم ان يكون التعريف
بالرسم واما بطلان القسم الاول والثاني فظاهر واما بطلان القسم الثالث فلان الامر
الخارج انما يعرف الشيء اذا علم كونه مساويا له لامتناع تعريف الشيء بالاعم لان اقل درجات
التعريف التمييز والاعم لا يصلح له وبالاخص لانه اخفى والعلم بمساواته له يتوقف على العلم بالشيء
وانه اورد بما عداه وهو ممتنع لامتناع احاطة الذهن بالامور الغير المتناهية لا يقال
لا نسلم انه لو حصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد يلزم ان يكون التركيب في مفروضات الوجود لا
فيه وانما يلزم ذلك لو كان الوجود هو ذلك الزائد فقط واما اذا كان الوجود هو الزائد مع
تلك الاجزاء فلا يلزم ذلك بل يكون التركيب في نفس الوجود لانا نقول اذا كان الوجود هو
الزائد مع تلك الاجزاء يكون الزائد جزءا فنقول الجزء الذي هو الزائد اما ان يكون وجودا فيلزم
توقف الشيء على نفسه او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محضا ما ليس بموجود واما بيان بطلان
الوجه الاول من الاستدلال فتقريره انا نقول لا نسلم ان ما يتوقف عليه التصديق البديهي اولى بان
يكون بديهيا فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه
فجاز ان يكون كل من طرفيه او احدهما بالكسب لانه سابق على التصديق البديهي ولئن سلمنا
ذلك لكن التصور السابق على التصديق هو التصور بوجه ما لما عرفت في المنطق وبداهة التصور
بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالحقيقة ولا بداهته من كل الوجوه فجاز ان يكون تصوره
بوجه ما بديهيا وتصوره بحسب الحقيقة او بوجه آخر غير بديهي والمطلوب بالتعريف تصوره
بحسب الحقيقة او بوجه آخر غير الوجه البديهي وقيل في بيان ابطال هذا الوجه ان هذا
التصديق ان كان بديهيا مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل والا لم يفد واجيب بان
بداهة مطلقه يتوقف على بداهة العلم بالجزء لا على العلم ببداهة العلم بالجزء فجاز ان يكون
العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيثبت بالاستدلال ويمكن ان يقال في ابطال هذا الوجه

او من كل الوجوه ب

ان هذا التصديق ان علم انه بديهي مطلقا لم يحتج الى دليل والا لم يفد ولا يمكن ان يقال العلم
ببداهته مطلقا لا يتوقف على العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا بدون
العلم ببداهة الجزء ممتنع واما بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال فتقريره انه لا نسلم
انه اجزاء الوجود لو كانت غير وجودات وحصل عند اجتماعها امر زائد يلزم
ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود او تقدم الشيء على نفسه وانما يلزم ذلك ان لو
كان الوجود هو الزائد مع سائر الاجزاء وهو ممنوع لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء
جميعا فلا يلزم ان يكون عارضا للاجزاء لان الاجزاء معروضات له ولئن يكون جزء
من الوجود حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه او كون الوجود محض ما ليس بوجود لا يقال
اذا كان كل واحد من الاجزاء داخلا في الوجود يكون جميع الاجزاء ايضا داخلا فلا
يكون جميع الاجزاء الذي هو الوجود داخلا فيه بنفسه لانا نقول لا نسلم انه اذا كان كل واحد
داخلا يكون الجميع داخلا فلا يلزم ان يصح حكم على كل واحد صح على الجميع ايضا لو صح ما ذكرتم
يلزم نفي جميع المركبات وهو باطل بالضرورة سلمنا انه يمتنع التعريف باجزائه ولكن لا نسلم
ان التعريف بالرسم يكون دوريا لانه يتوقف على العلم بالمساوات قلنا لا نسلم انه يتوقف على
المساوات في نفس الامر لا على العلم بها سلمنا انه لكن العلم بالمساواة لا يتوقف الا على تصور
الشيء بوجه ما وتصور ما تعداه بوجه فلا يلزم الدور ولا الاحاطة بالامور الغير المتناهية

قال وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة
يعطي الشركة **اقول** لما فرغ من بيان تصور الوجود شرع في بيان اشتراكه اتفق الجمهور
المحققين على ان الوجود مشترك بين جميع الموجودات معنى وخالفهم الكشي وغيره ف
ذهب الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار الحكيم
مذهب الجمهور واحتج عليه بوجوه ثلثة تشير بها الى ما ذكرها الحكماء الاول لو لم يكن
الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لزال تردد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات والتالي با
طل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات
او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام انتفاء

الشيء

الشيء انتفاء ذاتيه المختص به او انتفاء خاصته واما بيان بطلان التالي فلانا نجزم بالوجود
مع التردد في الخصوصيات وذلك لانا اذا جزمنا بوجود ممكن جزمنا بوجود علته مع التردد في
ان علته واجب او ممكن جوهر او عرض والى هذا الوجه اشار بقوله وتردد الذهن حال الجزم
بمطلق الوجود اي تردد الذهن في الخصوصيات حال الجزم بالوجود المطلق يعطي الشركة اي
يفيد اشتراك الوجود بين الخصوصيات فان قيل يجوز ان لا يكون الوجود مشتركا بين جميع
الموجودات لكن يكون مشتركا بين بعضها وهو الممكنات ووجود الباري تعالى يكون
مخالفا لوجود الممكنات فلا يتم التقريب اذ حينئذ يجوز التردد في ان العلة جوهر او عرض حال
الجزم بوجود العلة اجيب بانه حينئذ لا يجوز التردد في ان العلة واجبة او ممكنة حال الجزم بوجودها
وليس كذلك الوجه الثاني ان نقيض مفهوم الوجود اعني السلب متحد في جميع الماهيات المعدومة
فيلزم ان يكون مفهوم الوجود ايضا واحدا لئلا يبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه فان
قيل لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره مقابل للايجاب
ذلك الشيء واجيب بان سلب كل شيء وان كان مخالفا لسلب غيره لكن يكون كل من السلبين
مشتركا في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدالة على الاشتراك والحصر
انما يتحقق بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص فقد اخطأ وذلك لانا اذا قلنا الشيء
اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص لم يجزم العقل بالانحصار
بل طلب قسما آخر بخلاف ما اذا قلنا انه اما ان يكون موجودا او معدوما فان العقل
لم يطلب قسما آخر وجزم بالحصر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يقبله العقل انما يكون
بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما الوجه الثالث ان الوجود
يقبل القسمة الى الواجب والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض فيجب ان
يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام فان قيل
لا نسلم انه يلزم من قبول الوجود القسمة كونه مشتركا بين الجميع بل بين البعض اذ يصدق قولنا
العالم اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم و
كذا يصح تقسيم كل من المتناقضين الذين بينهما عموم من وجه الى الآخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين

الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض ولا ابيض اما حيوان او غير حيوان اجيب بانه يلزم من
قبول الشيء القسمة الى جميع افراد اقسامه كونه مشتركا بين جميع افراد اقسامه والوجود يقبل القسمة الشيء م
كذلك فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذه الوجوه بان الاشتراك المذكور لا يلزم منه الا من حيث
اللفظ لا من حيث المعنى وهو تحكم لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود ونظرنا الى مفهوم الوجود
يلزم الاشتراك المعنوي واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من
حيث المعنى بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان بل قد يكون بعضه محتاجا الى تنبيه بالنسبة
الى بعض الاذهان اذ قد يجوز ان يشكل على بعض الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي
ذلك البديهي لعدم تصور طرفيه وكون البديهي على الوجه الذي يتوقف عليه الجزم فالمنع والمعارضة
فيما ذكر في معرض التنبيه لا يجدي كثير نفع قال فيغاير الماهية والا لاتحدت الماهيات او لم تنحصر
اجزاؤها ولا انفكاكهما تعقلا ولتحقق الامكان وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفى
التناقض وتركب الواجب اقول لما فرغ من بيان اشتراك الوجود فرع عليه كونه مغايرا للماهيات
اي زائدا عليها والمغايرة وان كانت لا تقتضي بحسب المفهوم ان يكون زائدا لجواز ان يكون داخلا
في الماهيات لكن اراد هنا بالمغايرة الزيادة فقوله فيغاير الماهية اي يكون زائدا عليها
وهذه الدعوى اي الحكم صادقة لم ينازع فيها احد الا الكشي ومن تابعه فانهم قالوا وجود
كل شيء عين ماهيته والحكماء وان قالوا ان وجود الواجب ليس بزائد عليه لكنهم قالوا ان الوجود
المطلق مقول على الموجودات بالتشكيك فيكون زائدا عليها اي الوجود المطلق عندهم زائد
على وجوده الخاص الذي هو حقيقته واحتج المص على ان الوجود زائد بوجوه خمسة تلبيه ٤
الاول تقرير بيان ان الوجود زائد على الماهيات لانه لو لم يكن زائدا لكان اما نفسها او
داخلا فيها وكلاهما باطل اما الاول فلانه لو كان نفسها وهو مشترك بين الموجودات فيلزم
ان يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك واما الثاني فلان الوجود لو كان جزءا من
الماهيات لم تنحصر اجزاء الماهية والتالي باطل بيان الملازمة ان الوجود لو كان داخلا
لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته
متميزا بعضها عن بعض بفصول موجودة لانتفاء الموجود بالمعدوم وهو محال واذا كان

الفصل

الفصل موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون الفصل مركبا
من الاجناس والفصول وكذا الكلام في الفصل فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية
فيلزم عدم انحصار اجزاء الماهية واما بيان بطلان التالي فلان اجزاء الماهية لو كانت
غير منحصرة يلزم امتناع تحقق الشيء من الماهيات لان تحققها حينئذ يتوقف على تحقق جميع اجزائها
الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود
معا فان قيل ان اريد بالحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا في بعض الماهيات فمسلم وان اريد كليا و
هو ان يكون الوجود زائدا في جميع الماهيات فيكون نقيضه جزئيا وهو قولنا الوجود ليس بزائد
في جميع الماهيات ويجوز ان يكون زائدا في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض
فلا يثبت بما ذكرتم الا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اجيب بان
اختلاف الوجود في العروض والعينية والدخول غير منصور لانه يستلزم اختلاف
طبيعة واحدة وهو محال لانه ان اقتضى العروض فينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان اقتضى
العينية او الدخول فكذلك فان قيل لا نسلم وجوب الاستواء فيما ذكرتم انما يلزم ذلك ان لو كان
من المفهوم ما ان المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في الجميع
وهو عين المطلوب الوجه الثاني ان نعقل الوجود ينفك عن تعقل الماهية اي نعقل الماهية عاين
ولا نعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها
والا لامتنع انفكاك تعقله عن تعقلها فان قيل تعقل الماهية يكون ينفك عن تعقل وجودها ها
الذهني وتعقلها عبارة عن وجودها الذهني اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن
وجودها في الذهن لا بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات
في بعض الصور فان قيل لا نسلم انا نعقل الماهية مع الغفلة عن وجودها فانا كلما نتعقل
الماهية نتعقل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل وجودها في الذهن
لاشتمال الشكل فان الماهية موجودة عند تعقلها في الذهن اذ يستحيل الشكل في انصاف
الشيء بنفسه عند تعقله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل ماهية المثلث وغيرها ونغفل
في وجودها الخارجي والذهني فان قيل يجوز ان يكون الماهيات التي لا نتصورها تعقلها

لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن
فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها
في الذهن صح

عنه منفك عن نفس الوجود فلا يتم الدليل الذي ذكرتم على كونه زائدا فيها اجيب
بانه على تقدير الاستواء لا يجوز ذلك وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا
الوجه الثالث ان الامكان متحقق لان بعض الموجودات مركب وكل مركب مفتقر
الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير ممكن ويلزم من تحقق الامكان كون الوجود
زائدا لانه لو كان نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى
سلبه على السوية فلا يكون الماهية ممكنة بل واجبة لان الوجود اذا كان نفس او نفس
الشيء يمتنع ان ينفك عنه ذلك الشيء وكذا اجزاء الشيء فيلزم ان يمتنع انفكاك الوجود
عن الماهية فلا يتحقق الامكان الوجه الرابع انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان
نفسا او جزءا والاول باطل والا لم يكن لحمل الوجود على الماهية فائدة والتالي باطل فانا نقول
الجوهر موجود والعرض موجود والماهية موجودة ونستفيد منه فائدة معقولة لم يكن
حاصلة قبل الحمل اما الملازمة فلانه لو كان نفسا لكان قولنا الجوهر موجود بمنزلة قولنا الجوهر جوهر والحجر حجر
ولا شك في عدم فائدته لتحقق الحمل والثاني ايضا باطل لانه لو كان جزءا لتوقف حمله على الماهية
على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال والتالي باطل فانا قد نحتاج
في كثير من الماهيات الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها الوجه الخامس انه لو لم يكن الوجود
زائدا للزم التناقض عند سلبه عن الماهيات او تركب واجب الوجود والتالي باطل بقسميه
ضرورة انتفاء التناقض وانتفاء تركب واجب الوجود اما الملازمة فلانه لو كان نفسا
لكان قولنا الماهية ليست بموجودة بمنزلة قولنا الماهية ليست بماهية والوجود ليس
بموجود وهو تناقض ولو كان داخلا وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب قال وقيامه بالماهية من حيث هي فزيادته في التصور اقول هذا جواب عن
دخل مقدر توجيهه لو كان الوجود زائدا لكانت الماهية غير موجودة في نفسها فيكون
الوجود قائما بالمعدوم وهو محال توجيه الجواب بان نقول الوجود قائم بالماهية من حيث
هي هي لا بالماهية الموصوفة بالوجود او العدم لا يقال الماهية من حيث هي هي اما ان تكون
موجودة او معدومة او لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان يقوم الوجود بما

لامتناع

للامتناع قيام الوجود بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمعدوم بنقيضه
فهو محال لانا نقول الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة على معنى ان
مفهومها الماهية من حيث هي ليس نفس احدهما ولا احدهما داخلا في مفهومها لا على
معنى ان مفهوم الماهية ينفك عن احدهما فانه ممتنع انفكاك احدهما عن الماهية والا
يلزم الواسطة واذا كانت الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى الذي
ذكر لم يلزم الواسطة ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية
في التعقل لان اتصاف الماهية به امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس
لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمعا اجتماع المقبول والقابل
كالبياض والجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها وللماهية انما تكون قابلة للوجود
عند وجودها في العقل فقط فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قال وهو ينقسم
الى الذهني والخارجي والا بطلت الحقيقية اقول لما فرغ من كون الوجود زائدا شرع
في بيان انقسامه الى الذهني والخارجي واختلفوا في الوجود الذهني فذهب قوم الى
انكاره والمحققون اثبتوه واحتج المصنف عليهم بانه لو لم يكن للماهية وجود في الذهن لبطلت القضية
الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل اعم من ان يكون موجودا في
الخارج اولا والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الوجود الذهني للحكم الموجود في
الخارج في الاحكام الايجابية المستدعية وجود الموضوع على ما ليس بموجود في الخارج
بالملازمة ضرورة على شرط صدق ما هو وجود الموضوع اذ ليس في الخارج لانه ليس موجود
فيه ولا في الذهن اذ الفرض ان الوجود الذهني غير ثابت فيكون القضايا الحقيقية
باطلة واما بيان بطلان التالي فلان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرنا هي المعتبرة الصادقة
عند التحقيق لا الخارجية التي اشترط فيها وجود الموضوع في الخارج فانها باطلة وقد
حقق المصنف بيانه ذلك في نقد التنزيل قال والموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة
في كثير من اللوازم اقول هذا جواب عن شبهة من انكر الوجود الذهني وتقريرها
انه لو كان للماهية وجود في الذهن لزم ان يكون متصفا بصفات متضادة وبما ينتفي

المسألة الرابعة في انقسام الوجود الى الذهني

المسألة في ان الوجود لا يقبل الزيادة والنقصان

عينه والتنبيه على الفساد بيان الملازمة انه لو حصل الحرارة والبرودة والكثافة و
الاستقامة وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا او مستديرا او مستقيما
لان وجود هذه الاشياء في المحل توجب اتصاف المحل بها وتقرير الجواب ان حصول
عين هذه الاشياء في المحل توجب اتصاف المحل بها ولما حصل صورها واشباحها
فيه فلا يوجبه والموجود في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها
فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح لا تساوي ماله الصور والاشباح في
اللوازم بل تخالفه في كثير من اللوازم قال وليس الوجود معنى به يحصل الماهية في
العين بل الحصول اقول ذهب طائفة الى ان الوجود معنى يقوم بالماهية في الاعيان
وبه يحصل الماهية في العين وهو باطل لانه لو قام بها في الاعيان لكان قيامه بها متوقفا على
حصولها في الاعيان فيلزم ان تكون موجودة قبل قيام الوجود بها وهو محال بل
وجود الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عما به يحصل الماهية قال
ولا تزايد فيه ولا اشتداد اقول الوجود غير قابل الزيادة والنقصان لانه ان قبل
الزيادة فالزائد اما وجود او غيره فان كان الاول لزم ان يكون غير الوجود
الاول فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال واما الثاني ان غيره فلا يخلو ان يكون الوجود
منتفيا والا يلزم انتفاء الماهية وهو محال وكذا يلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين
وهو محال وان كان الثاني لم يكن الزائد فيه هذا اخلق بقبول النقصان لما قال الناقص
ان كان وجودا هو غير الباقي يلزم ان يكون الشيء موجودا ومعدوما في حالة
واحدة وهو محال او غيره فيلزم ان يكون الشيء موجودا بوجودين وهو محال وان
كان غير وجود فانتقص العدم وهو محال والوجود لا يقبل الاشتداد والضعف
لان معنى الاشتداد ان يكون الى الانتهى العارض في المحل الثابت يتبدل نوعيته في
الانات بحيث ما يوجد في كل آن يكون متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك
الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل المتقوم بدونها من حيث هو متوجه بتلك التحددات
الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى الا انه من حيث هو منصرف عن تلك الغاية

فالآخذ

فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتغير ومثل هذا الحال لا يكون الا
عرضا لان المحل متقوم ثابت بدونه واما الوجود فلما لم يكن محله متقوما بدونه لم يتصور
الاشتداد والضعف بحسبه فيه ومن هذا علم ان الجوهر ايضا لا يقبل الاشتداد والضعف
قال وهو خير محض اقول اي الوجود خير محض فانا لما بحثنا عن ماهية الشيء الذي يعتقد
عند الجمهور بالخير نظرنا في وجود الشيء الاتم وخصصنا ما دخل في تلك الماهية بالذات
فانتسب البديهة لم نجد الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيانه
ذلك ان الشر يطلق على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شأنه ان
يكون له مثل الموت والجهل والمرض وعلى امور وجودية من حيث هي غير مؤثرة كوجود ما يمنع
الشيء المتوجه الى كماله عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن عمله وكالافعال القبيحة مثل القتل والزنا وكالاخلاق الردية مثل البخل والحسد و
الظلم واذا تاملنا في تلك خصصناها وجدنا البرد في نفسه كيفية ليست بشر بل هو كمال من
الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا مطلقا بل من حيث انه افسد مزاجها فالشر
بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك
وكذلك السحاب وايضا القتل ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة
كانت قاطعة ولا من حيث ان العضو المقطوع كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحياة عن
ذلك الشخص وهو قيد عدمي وباقي القيود الوجودية خير اثر وايضا الزنا ليس شرا من حيث
انه امر صادر عن قوة الشهوة بل هو من تلك الحيثية كمال للشهوة انما يكون شرا بالقياس
الى السياسة البدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتها الحيوانية فالشر بالذات
هو فقدان احد تلك الاشياء كمالا وانما اطلق على اسبابه الموجبة اليه بالعرض وكذلك العوارض
في الاخلاق التي هي مبادئه وكذلك الآلام لانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات للامور
ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن عللها وانما هي شرور بالقياس
الى المتالم لا فقدانه اتصاله عضو من شأنه ان يتصل فاذا قد حصل من ذلك ان الشر هو ما هيته
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مقتض وان الوجود

ليست من حيث هي موجودة اشياء متعددة انما هي شيء واحد بالقياس الى الاشياء ما العارضة كالاثنين لا
لذواتها بل لكونها معروضة لها لكنها الاعتبارية فثبت ان الوجود والعدم شيء وحقيقة ليس كذلك
كما ظن بعض بل من الضروريات وايراد المثال لا يخفى ما ورد بما اشتبه على بعض الطبيعي

المسئلة ٩ لا ضد للوجود

المسئلة ١٠ لا مثل للوجود

المسئلة ١١ الوجود لا ينافي المعقولات

قال ولا ضد له ولا مثل فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها اقول الضد عند الجمهور
على موجود في الخارج معين وفي القوة لموجود آخر يمانع له فالوجود لا ضد له من هذا
الوجه اذ لا يصدق عليه انه موجود في الخارج لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي وقد يقال
عند الحكماء على موجود مشارك لموجود آخر في الموضوع معاقب له اي اذا قام احدهما بالموضوع
لم يقم الآخر به والوجود لا ضد له من هذا الوجه ايضا اذ لا يتعلق بالموضوع لانه لا محل له لا
يتقوم بدونه والله الوجود يعرض لجميع الاشياء المعقولة اما الموجود الخارجي فيعرض له
الوجود الخارجي اما غيرها فيعرض له الوجود الذهني فما له ضد لا يكون كذلك اذ الضد لا
يعرض للضد الآخر فالوجود لا ضد له والوجود لا مثل له لان المثل مشارك للمماثل في تمام
في تمام الحقيقة ويكون العقل منه شيئين واحدا بحيث اذا سبق احدهما في الذهن وحصل
منه في العقل اثر فلو لحقه الآخر لم يحصل في العقل منه غير الاثر الحاصل من الاول والوجود
ليس بذات فلا مثل له وانما قلنا ان الوجود ليس بذات اذ الذات ما يتصف بالوجود او
العدم والوجود لا يتصف باحدهما فان قيل قد يعرض له الوجود في العقل فيكون ذاتا
اجيب بان الوجود اذا اعتبر من حيث انه يعرض له الوجود يكون بهذا الاعتبار هو الموجود
لا الوجود فباعتبار انه وجود لا يكون ذاتا ولما كان الوجود مغايرا لسائر المعقولات
في المفهوم والنسبة بين الضدين مفهوم في الثاني على التخالف والتضاد ولم يكن متفقين بما
ذكرنا فتحققت مخالفته للمعقولات والوجود لا ينافي المعقولات لان المنافي للشيء لا يعرض
له لان المنافي للشيء لا يعرض له والوجود يعرض لجميع المعقولات فلا شيء ينافي شيئا منها
فان قيل العدم امر معقول والوجود ينافيه فلا يصح قوله الوجود لا ينافي شيئا من
المعقولات اجيب بان العدم من حيث هو معقول يعرض له الوجود ولا يكون بهذا الاعتبار
منافيا له وانما اعتبار كونه منافيا غير اعتبار كونه معقولا قال وليس وراء الشيئية فلا
يتحقق

يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله اقول اعلم ان من قال بان الوجود عين الماهية لا
يمكنه القول بكون المعدوم شيئا ثابتا على معنى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود والا
لزم اجتماع النقيضين وهما الوجود والعدم على ماهية ومن قال بان الوجود امر زائد على الماهية
فقد اختلفوا فذهب بعضهم الى ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وهذا
معنى قولهم المعدوم شيء ومنهم من منع ذلك والاول مذهب المعتزلة والثاني مذهب سائر المتكلمين
والحكماء واتفقوا على ان المنفي ليس بشيء على هذا التفسير وعنوا بالمنفي الماهية الممتنعة
الوجود في الخارج فعلى هذا محل النزاع الماهيات المعدومة الممكنة الوجود اذا عرفت هذا فاعلم
ان قوله وليس وراء الشيئية اي الوجود يساوق الشيئية ويلازمها على معنى ان كل ما هو
موجود هو شيء وكل ما هو ليس بموجود ليس بشيء فالمعدوم في الخارج سواء كان ممكنا او ممتنعا
ليس بشيء ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل قاض بان المعدوم
لا تقرر له في الخارج فلا يكون شيئا قال وكيف يتحقق بدونه مع اثبات القدرة وانتفاء الا

المسئلة ١٢ المعدوم ليس بشيء

تصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد اقول احتج القائلون بان المعدوم شيء بان الثبوت
وهو الصفة الزائدة وقد ثبت ان اتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الاعيان بل هو
امر اعتباري لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون
ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال اذا عرفت ذلك فاعلم ان المصنف قال كيف يتحقق الشيئية بدون
الوجود اي كيف يتحقق ان المعدوم شيء مع اثبات القدرة وانتفاء اتصاف الشيء بالصفة
في الاعيان لان المثبت فرق بينهما متحققة وذلك لانه على تقدير تحقق الشيئية بدون الوجود
انتفى القدرة لانها لو ثبتت فتاثيرها في الذات او في الوجود او في اتصاف الذات بالوجود
والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم واما
الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال لا يكون مقدورا واما الثالث فلان الاتصاف منتف في
الخارج فلا تاثير للقدرة فيه واذا بطلت الاقسام باسرها انتفى اثبات القدرة فالقول بتحقق
الشيئية بدون الوجود ينافي القدرة وانتفاء الاتصاف والثاني ثابت فانتفى الاول وقوله وانحصار
الموجود مع عدم تعقل الزائد اي كيف يتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الموجود اي مع

ولا تتعلق القدرة بالذات اتفاقا ح مواقف

تناهيه مع عدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان هذا برهان آخر دال على عدم تحقق الشيئية
بدون الوجود وتقريره ان القول بتحقق الشيئية بدون الوجود مع انحصار الوجود مع عدم
تعقل الزائد على الكون مما لا يجتمعان والثاني ثابت فانتفى الاول اما تنافي الاجتماع فلانه لو تحقق
الشيئية بدون الوجود لثبت في العدم اشياء غير متناهية لكل ماهية نوعية كما هو مذهبهم
والثبوت هو الوجود لعدم تعقل امر زائد على الكون في الاعيان فلو كان لتلك الاشياء الغير المتناهية
ثبوت لكان لها كون فيكون لها وجود اذ الكون هو الوجود فيلزم وجود اشياء غير متناهية
فلا يكون الوجود منحصرا في متناه ضرورة عدم تناهيها واما بيان ثبوت الثاني فلان عدم
تعقل الزائد على الكون في الاعيان ضروري والانحصار للوجود ثابت عندهم **قال** ولو اقتضى
التمييز الثبوت عينا لزم محال والامكان اعتباري يرد لاتفقنا على انتفائه **اقول** لما فرغ
عن ادلة المنع على ابطال مذهبهم شرع في ابطال حجتهم على ان المعدوم شيء اي امر ثابت متقرر واما
الحجة الاولى فتقريرها ان للمعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما الصغرى فثبوتها
بوجوه الاول ان المعدوم معلوم والمعلوم متميز والثاني ان المعدوم مراد والمراد متميز و
الثالث ان المعدوم مقدور والمقدور متميز واما الكبرى فلان التميز صفة ثابتة للمتميز
وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف وقد اجاب المصنف بمنع الكبرى بان قال لا نسلم
ان كل متميز ثابت في الاعيان فان التميز لا يقتضي الثبوت عينا لانه منقوض بكل ... ن
المعدوم الممتنع لذاته كشريك الباري واجتماع الضدين وغيرها متميز بعضها عن بعض فلو
اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوت هذه المعدومات الممتنعة مع انها غير ثابتة في الاعيان با
لاتفاق ولان الخيالات التي تركبها متميزة فلو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم ثبوتها في الاعيان
وهو محال عندهم وكذا الوجود متميز عن غيره فلو اقتضى التميز الثبوت لزم ثبوته في الاعيان
وهو محال الحجة الثانية ان المعدوم ممكن والامكان ليس بنفي والا لا فرق بين قولنا لا امكان له وقولنا امكانه لا
فيكون الامكان ثابتا وليس جوهرا قائما بذاته لانه اضافي والاضافي يستدعي محلا يقوم به فلا
يكون جوهرا فيكون عرضا فلا بد له من محل ثابت لاستحالة قيام الصفة الثابتة بالمنفي ولا يجوز
ان يكون محله غير المعدوم الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون المعدوم الممكن ثابتا

اجاب

المسئلة ٣ في نفي الحال

اجاب المصنف بان الامكان امر اعتباري لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل والامكان ليس له خارج
فتفقنا على انتفائه وهو المركب من الخيالات فلا يستدعي ثبوته محلا **قال** وهو يرادف الثبوت والعدم
النفي فلا واسطة **اقول** لما فرغ من ثبوت الشيئية والوجود شرع في نفي الحال واثبتها ابو
هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين منهم وحدوها بانها صفة قائمة بموجود ليست هي موجودة
ولا معدومة فيكون الثابت عندهم اعم من الموجود مطلقا والمعدوم من المنفي وهو يحكم بالضرورة
يشهد بان العقل يقتضي بنفي الواسطة بين الوجود والعدم والوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي
فلا واسطة بين الثبوت والنفي فلا واسطة بين الوجود والعدم **قال** والوجود لا يرد عليه القسمة
والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض **اقول** لما ابطل الحال شرع في ابطال حجج مثبتيها الاولى
ان الوجود صفة قائمة بالموجود ليس بموجود والا لتسلسل في الوجود فيزيد وجوده فيلزم
التسلسل ولا معدوم لانه لا يتصف بنقيضه فاجاب بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وهي قولنا
اما ان يكون موجودا او معدوما لان الذي انقسم الشيء الى الموصوف به ونقيضه اذ لا يصح ان يقال
السواد اما اسود او ابيض ولئن سلمنا ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود
في الذهن فلا يكون قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا الحجة الثانية ان السواد يشارك البياض في
في اللونية ويخالفه في فصله المختص به فان وجب لكل من الجنس والفصل فلا بد وان يتصف احدهما بالاخر
والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض وان عدما او واحدهما
لزم تركيب الموجود من المعدوم وهو محال فيكون كل منهما ليس بموجود ولا معدوم وهما صفتان
قائمتان بالسواد الموجود فيكونان حالين اجاب عنه بان كل واحد منهما كلي والكلي ثابت في الذهن
فلا يرد عليه هذه القسمة بحسب الخارج اذ لا يتقبلها وبحسب الذهن يكون موجودا في الذهن فلا يكون
قائما بالموجود في الخارج فلا يكون حالا اعانة على تقدير ان يكون كل واحد منهما موجودا او احدهما
قائما بالآخر لم يلزم منه محال اذ يجوز قيام العرض بالعرض **قال** وانتقضوا بالحال نفسها **اقول** اي نقض
مثبتوا الحال حجتهم الدالة على ثبوت الحال بالحال نفسها لو كانت حجتهم صحيحة لزم ان يكون للحال حال
اخرى ويلزم التسلسل وذلك لان الخصم احتج بان الاحوال انا وجدناها كلها مشتركة في بعض ذاتيها
ومختلفة في البعض الآخر وما به الاشتراك غير ما به الاختصاص وهما ليسا بموجودين ولا معدومين

ويكونان وصفين للحقائق للموجود فيلزم الحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فان الاحوال عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختصة بما به الامتياز فيكون للحال حال اخرى وامر مختص ثم الكلام في ذلك الحال كالكلام في الاول ويلزم التسلسل لانا نقول انما يلزم ان يكون لكل واحد منها حال اذا كان قائما بموجود وليس كذلك لان الحال معنى قائم بالحال والحال ليس بموجود لانا نقول الحال صفة قائمة بموجود وما به الاشتراك والاختصاص ليس قائما بذلك الموجود فيكون حاليا قال والعقد يمنع قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل اقول انا نقول بالحال اعتذروا عن النقض من وجهين الاول انا لا نسلم اشتراك الاحوال في الحالية وتباينها بالخصوصية وانما يلزم ذلك ان لو جاز وصف الاحوال بالتماثل والاختلاف وهو ممنوع لان ذلك من خواص الموجود والثاني انا نلتزم التسلسل وهو ان يكون للحال حال اخرى الى غير النهاية ونقول لم قلتم ان مثل هذا التسلسل محال واما وجه بطلان الاعتذار الاول فبان نقول كل امرين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر او يكون المتصور من احدهما منافيا للمتصور من الآخر والاول هو المتماثلان والآخران هما المختلفان والعلم بذلك ضروري واذا كان كذلك فلو ثبت الاحوال فان كان المتصور من احدهما هو المتصور من الاخر كانا مثلين والا فمختلفين واذا كان كذلك كانت الاحوال مشتركة في الحالية متباينة بالخصوصية فيلزم الحال الذي ذكرناه واما وجه بطلان الثاني وهو التزام التسلسل فبان نقول لو كان التسلسل جائزا لما انتظم دليل على اثبات الصانع القديم لافتقار هذا الدليل الى ابطال التسلسل قال فيبطل ما فرعوا عليه من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة للمعدوم بكونه معدوما وان كان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة اقول لما ابطل القول بان المعدوم شيء والقول بالحال اشار الى ان ما هو من تفاريع القول بهما ايضا باطل وقد ذكروا له فروعا الاول ان المعدوم شيء بمعنى تحقق الذوات الغير المتناهية فقال ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار وابو عبدالله البصري

الجبار

الجبار ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان ثابتة ومحققة وان الثابت من كل نوع من الذوات المعينة المعدومة عدد غير متناه وان تلك الذوات متباينة بانفسها ومتماثلة ان ثاني الفاعل ليس في جعل الذوات ذوات بل في جعل الذوات موجودة فان الباري تعالى لا يقدر على جعل الذوات ذواتا وجعل الجوهر جوهرا والسواد سوادا او البياض بياضا الا بعد ثبوتهما ولكن الممكنة وانما يقدر الباري تعالى على اخراج تلك الذوات من العدم الى الوجود بان يخلق صفة الوجود في تلك الماهيات المعدومة ومنها ان تلك الذوات متشاركة في كونها ذوات ولا تباين بينها الا بالصفات التي ذكرناها بقوله وتباينها واتفاقها وتباين الذوات ومنها اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية فقد ذهب الجمهور الى ان تلك الذوات في العدم متصفة بصفات الاجناس ومعناه ان ذات الجوهر موصوفة بالجوهرية وذات السواد موصوفة بالسوادية وزعم ابن عياش ان تلك الذات المعدومة خالية عن جميع الصفات وان الصفات انما يحصل لها حالة الوجود واحتج عليه بان الذوات لما كانت متساوية في الذاتية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الاخرى فلو اختصت ذات معينة بصفة معينة فاختصاصها بتلك الصفة المعينة ان كانت لا لامر لزم الترجيح بلا مرجح وان كانت لامر فذلك المرجح ان كان موصوفا بتلك الذات صار تلك الذات صفة وان كان صفة لها عاد الكلام فيه وان لم يكن موصوفا بها ولا صفة لها فان كان موجبا كان نسبته الى الكل على السواء وان كان مختارا كانت الصفة متجددة لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون كذلك فالذوات في العدم خالية عن الصفات ثم ورد عليها الصفات اما حالة العدم او حالة الوجود والاول يوجب ان يكون الذوات المعدومة تتجدد عليها الصفات حالة العدم والثاني يوجب ان يكون الصفة انما تحصل لها حالة الوجود وهو المطلوب اما الاول فلانه اتفقوا على ذلك واما الثاني فلكونه خلاف المقدور واحتج الاكثرون بان اتصافها بصفة الاجناس بانه لو لم يكن الذوات موصوفة بالصفات حالة العدم لما وقع الاشتباه في تلك الى التصور وحصل الذاتية فيلزم

وغير ذلك

ان يكون الذوات وتحقيقه عليهم كذلك والجواب انا لا نكر انها لم تكن موصوفة بصفات الاجناس لما كانت
متميزة فلم لا يجوز ان تتمايز بخصايصها وبصفات اخرى غير صفات الاجناس كما تتمايز افراد النوع بعضها
عن بعض ثم انهم تكلموا بالصفات فزعموا ان صفات الجواهر اما ان تكون عايدة الى الجملة او الى الجوهر
التي تركب الجسم عنها وهي الحيية وكل ما هو مشروط بها كالعالمية والمريدية والقادرية وغيرها و
اما الى الافراد وقد اثبتوا للجواهر صفات اربع احدها الصفة التي هي صفتها حالتي الوجود والعدم
وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة التي حصلت بالفاعل والثالثة التحيز وهي الصفة التابعة
للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود والرابعة الحصول في الحيز وهي التي يسمونها با
لكائنية المعللة بالمعنى القائم بالجوهر وهو الذي يسمونه كونا واما الاعراض فصفاتها العايدة الى
الجملة غير [illegible] وصفاتها العايدة الى الافراد فثلث الاولى الصفة التي هي صفتها حالتي الوجود والعدم
وهي صفة الجنس كالسوادية والبياضية ويسمونها صفات الانفس والثانية الصفة الصادرة عنه
صفات الاجناس بشرط الوجود وهي الحلول في المحل ولا يجوز لعرض قبول ما يقولون عليهم كانت الا
عليهم ثابتة في العدم كانت حالة في المحل بان الوصفية ليست علة للحلول في المحل مطلقا بل بشرط الوجود
الثالثة صفة الوجود وهي التي بالفاعل وان الفاعل لا يعطي سوا حقيقته وانما يعطي له صفة الوجود
ثم اختلفوا فزعم ابو علي الجبائي وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار ان الجوهرية
مغايرة للتحيز وهي علة له بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو
اسحق بن عياش ان الجوهرية والتحيز صفة واحدة لا مغايرة ثم اختلف هولاء الثلثة فزعم
الشحام وابو عبد الله ان ذات الجوهر كما انها موصوفة بالجوهرية حالة العدم فهي ايضا موصوفة
بالتحيز حالة العدم لان الجوهرية والتحيز لما كانتا صفة واحدة لزم من اتصاف الذات باحدهما اتصافها
بالاخرى ثم اختلفا بعد ذلك فذهب الشحام الى ان الجوهر حال عدمه حاصل في [illegible] الحيز
وموصوف بالكائنية حتى ان الشحام [illegible] معدوما على [illegible] وعلى [illegible] فلتني و[illegible] وذهب
ابو عبد الله الى ان الجوهر متحيز في العدم لكنه غير حاصل في الحيز بل شرط كونه المتحيز حاصلا

في

في الحيز موصوفا بالكائنية هو الوجود واما ابن عياش فمنع اتصاف الذات بالجوهرية حالة العدم وقال لما
كانت الجوهرية بمعنى التحيز والتحيز حالة العدم محال اذ لو كانت الذات حاصلة حالة العدم في الحيز لامتناع
التحيز بدون الحصول في الحيز فامتنع اتصافها بالجوهرية والا لكانت الذوات خالية عن صفات الاجناس
ايضا كالجوهرية وغيرها وبعضهم اختلفوا في اثبات صفة المعدوم لكونه معدوما فذهب كلهم الا ابا عبد الله
الى ان المعدوم ليس لكونه معدوما صفة لان المعدومية لو كانت صفة زائدة لكانت مفتقرة الى الذات التي هي
غيرها والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن فلا بد له من علة وعلته لو كانت تلك الذات لدامت المعدومية بدوامها فوجب
ان لا يدخل في الوجود وان كانت غيرها فذلك الغير ان كان مختارا كانت المعدومية حادثة لان فعل المختار
حادث فيلزم ان لا تكون الذات معدومة وان كان موجبا فان كان واجبا لزم من دوامه دوام المعدوم وان
كان ممكنا افتقر الى موجب والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال ومنشا هذا الاختلاف في امكان وصف
الجوهر المعدوم بالجسمية فانهم اتفقوا على ان الجواهر المعدومة لا توصف بانها اجسام حال العدم الا ابا
الحسين الخياط فانه قال بوصفها [illegible] على ان [illegible] بعد العلم بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة
والعلم والحيوة والحكمة وارسال الرسل يمكننا الشك في وجوده الى ان نعرف ذلك بدليل منفصل **قال** وقسمة بدليل خ
الحال الى المعللة وغيرها وتعليل الاختلاف [illegible] بها وغيرها مما لا [illegible] لا يذكره **اقول** لما فرغ من تقرير القول
بان المعدوم شي ذكر فيه [illegible] المتفرعة على الامور المذكورة في تقرير القول بان المعدوم
شي الفرع الاول قسمة الحال الى المعللة وغيرها فان الحال ينقسم الى قسمين حال تكون ثبوتها للشي
معللا بمعنى موجود قائم بذلك الشي كالعالمية فانها معللة بالعلم الذي هو معنى موجود قائم بذات العالم
وكذلك القادرية وغيرها من الاحوال المعللة وحال غير معلل ثبوتها للشي بمعنى موجود قائم
بذلك الشي كسوادية السواد فانها ليست لاجل معنى قائم بذات السواد والفرع الثاني ان الذوات كلها
متساوية في الذاتية ومختلفة بالاحوال فان علة اختلافها احوالها **قال** ثم الوجود قد
يوخذ على الاطلاق فيقابله العدم مطلقا وقد يخصص باعتبار الشرايط والقيود [illegible] وقد يوخذ مقيدا
فيقابله مثله ويفتقر الى الموضوع كما في [illegible] وقد يوخذ الموضوع شخصيا او نوعيا او جنسيا

اقول اعلم ان الوجود قد يؤخذ تارة من حيث هو غير متقيد بماهية من الماهيات مثل وجود الانسان و
نحوه فيكون وجودا مطلقا وهو مفهوم الوجود من غير التفات الى ماهية من الماهيات ويقابله العدم مثله
اى نفيه اى الوجود المطلق العدم المطلق وهو سلب الوجود المطلق من غير ان يتقيد بماهية من الماهيات
وقد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له كونه في الذهن
فيعرض له الكون المطلق اعنى الوجود المطلق ضرورة استلزام عروض المقيد للشيء عروض المطلق له لكن
اعتبار الشيء بل بغير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب للوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار
كونه سلبا للوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل ينافيه وباعتبار انه
معروض له لا ينافيه بل يجتمع معه اجتماع العارض مع المعروض والوجود المطلق والعدم يتقابلان معا وقد
يؤخذ الوجود من حيث هو متقيد فخاص وهو الوجود المتخصص باضافته الى ماهية من الماهيات كوجود
زيد و وجود الانسان فيقابله الوجود المتقيد عدم مثله اى متقيد بما قيد به الوجود كعدم زيد وعدم
الانسان والعدم المقيد يفتقر الى موضوع يتقيد به كما ان ملكته اعنى الوجود المقيد يفتقر الى موضوع
يتقيد به وقد يؤخذ الموضوع شخصيا كقولنا وجود زيد وعدم زيد وقد يؤخذ نوعيا مثل وجود الانسان
وعدمه وقد يؤخذ جنسيا مثل وجود الحيوان وعدمه قال والوجود لا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له
اقول والوجود لا جنس له اذ لا مفهوم اعم منه فلا يكون له جنس والا لكان جنسه الذي هو غير مفهومه اعم
منه هذا خلف بل هو بسيط اى لا يكون له جزء اصلا لان اجزاءه ان كانت موجودة فيلزم تقدم الوجود
على نفسه وكون ما فرض جزءا ليس بجزء وذلك لان الوجود الذي هو جزء هو مشارك للوجود في اعتبار الوجود
معا اما بالجزئية او بالعروض فان كان الاول يلزم ان يكون الوجود جزء جزئه فيلزم تقدم الوجود على نفسه
بمراتب غير متناهية وان كان الثاني يلزم ان يكون الشيء الذي فرض جزءا للوجود معروضا له وان كانت معدومة فيلزم
ان يكون الشيء متقوما بما ينافيه ان اعتبر العدم مع المعدوم بالجزئية … بما ينافيه … اعتبر العدم مع
المعدوم … واذا كان بسيطا يلزم ان لا يكون له فصل قال ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك

على

على عوارضها فليس جزءا من غيره مطلقا اقول الوجود مفهوم واحد لا يتكثر بالحصول اذ هو بسيط
بل يتكثر بتكثر الموضوعات اى الماهيات التي يعرض لها الوجود فان الوجود العارض للانسان غير
الوجود العارض للفرس بعد التكثر كما في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس وهو
مقول على عوارض الموضوعات اعنى افراده العارضة للماهيات بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو
كلي واقع على افراده لا على السواء بل على اختلاف اما بالتقدم والتأخر كوقوع المتصل على المقدار
وعلى الجسم الذي حصل في محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج ووقوع الوجود
على الوجودات التي هي عوارض للماهيات يشمل هذا الاختلاف فانه يقع على وجود العلة و وجود معلولها
بالتقدم والتأخر وعلى وجود الجوهر و وجود العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار و وجود غير
القار بالشدة والضعف والشدة والضعف هاهنا غير الاشتداد والضعف الذي ذكرنا ان الوجود لا
يقبلهما فيكون الوجود مقولا بالتشكيك على عوارض الموضوعات التي هي وجودات للماهيات ولو
كان مقولا بالتشكيك لا يكون جزءا للشيء مطلقا اما بالنسبة الى الماهيات فلما ذكرنا انه لا يكون لها بالنسبة
الى الوجود انه الماهية التي هي جزئيات ثم فلان المقول بالتشكيك لا يكون داخلا في ماهية افراده الواقع
هو عليها بالتشكيك لما عرفت ان الماهية واجزاءها لا تختلف وقوعها على الجزئيات بل يقع
عليها بالتواطؤ قال والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا
ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اقول المعقولات الثانية هي العوارض التي تعرض المعقولات
في الذهن ولم يوجد في الخارج صورة تطابقها وهو واقع في الدرجة الثانية من التعقل …
معقولا ثانيا والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة الوجود كتأصل الحيوان والانسان
بل هي تابعة لغيرها الذي هو معروضها في التعقل وليست للشيئية المطلقة وجود ما لم يعتبر
خصوصيته تعرض لها فلا شيء مطلق ثابت بل الشيئية تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل
ولو كان الشيء موجودا في الخارج لكان تابعا لغيره فان الشيئية تحمل على الخصوصيات فيكون له
شيئية فيلزم التسلسل قال وقد تتميز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غيره
ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام

لا عدم العلة ولا يستنده

اقول لا خلاف في ان العدم حادث منقسم وانما العدمات فقد اختلف فيها فذهب قوم الى انه غير متمايزة لانه لو كانت متمايزة لكانت ثابتة في الخارج وان كان الواجب ان يكون ثابتا بشيء على تقدير الثابت بثبوتها في الخارج فالملازمة ممنوعة اذا التميز لا يقتضي الثبوت الى ان يلزم ان يثبت في الذهن فاللازم مسلمة ونفي التالي اخذ المعدوم لا ثبوت في الذهن واحتج المحققون على ان الاعدام متمايزة بثلثة اوجه الاول انه عدم المعلول يستند الى شيء والشيء اليه فلو لم يكن عدم المعلول متمايزا عن عدم العلة ولا عدم العلة ايضا لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لامتناع الجمع بينهما ضرورة امتناع وجود المشروط بدونه ووجود الشرط وعدم غير الشرط لا ينافيه فيكون العدم الذي هو غير مناف غير العدم الذي لا يكون منافيا فيكون احد العدمين متميزا عن الآخر الثالث ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصحح فيكون عدم الضد متميزا عن عدم غير الضد قال ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والشمول عليه باعتبارين اقول العدم قد يعتبر تارة باعتبار انه سلب الوجود فيعرض للماهية وقد يعتبر تارة باعتبار انه متصور من المعقولات ولا يعتبر انه سلب الوجود وبهذا الاعتبار يكون معقولا له تحقق في الذهن وكل ما له تحقق في الذهن يمكن للعقل ان يعرض معدوما فانه يمكن للعقل ان يعرض معدوما فانه يمكن للعقل الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات فاذا اعتبر العقل العدم من حيث انه معقول متحقق في الذهن كان له ان يعرضه معدوما فيكون العدم عارضا لنفسه والعدم العارض مقابل للعدم المعروض من حيث انه رفع او نوع له من حيث انه عدم متقيد بخصوص العدم والعدم المعروض غير متقيد بانه عدم نفسه او عدم غيره فيصدق النوعية والشمول على العدم العارض باعتبارين قال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي اقول لما بين ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة استشعر ان يقال كما ان كل واحد من العلة والمعلول يرتفع الآخر برفعه وكل واحد منهما كالآخر في ان رفع كل منهما يستلزم رفع الآخر فاستناد عدم المعلول الى عدم العلة ليس اولى من عكسه فاورد ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا وهو ان عدم المعلول وان كان مستلزما لعدم العلة في الخارج لكنه ليس علة لعدم العلة في الخارج فانه اذا رفعنا العلة كحركة اليد كان بالمفتاح رفع المعلول كحركة المفتاح ولهذا يصح ان يقال رفع المعلول كحركة المفتاح برفع العلة كحركة اليد وان كان كل واحد منهما مستلزما للآخر بل المعلول انما رفع لان العلة رفعت فيكون رفع العلة علة لرفع المعلول لا

بالعكس

لا بالعكس بل جاز ان يكون عدم المعلول في الذهن علة لعدم العلة فيه على انه برهان اني بان يكون عدم المعلول الذي هو في العقل مع عدم العلة فيكون العلم بعدم ~~العلة~~ المعلول علة للعلم بعدم العلة فعليته باعتبار التعقل لا باعتبار الوجود في الخارج ولهذا يسمى برهانا انيا لانه يفيد ثبوت العلة وانيتها ولا يعطي السبب واللمية في نفس الامر والاول برهان لميا لانه يعطي ~~اللمية~~ السبب واللمية في نفس الامر قال والاشياء المنسوبة في العموم والخصوص وجودا انعكس عدما اقول اي اذا كان بين الاشياء عموم وخصوص مطلق في الوجود كالانسان والحيوان المترتب في العموم والخصوص وجودا فان الانسان اذا وجد وجد الحيوان من غير عكس كان العموم والخصوص بالتعاكس في العدم اي اذا عدم العام عدم الخاص من غير عكس فانه اذا عدم الحيوان عدم الانسان من غير عكس والى هذا اشار ان كل شيئين يكون بينهما عموم وخصوص مطلق يكون نقيضيهما عموم وخصوص مطلق اي يكون نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا

عل العكس

قال وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية اقول كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير او لا والاول هو المفتقر والثاني هو الغني والمفتقر هو الممكن سواء كان موجودا او معدوما والغني ان كان هو الموجود فهو الواجب والا فهو الممتنع وهذه القسمة حقيقية اي يكون القسمين فيها لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل موجود لا بد ان يصدق عليه احدهما ويمتنع ان يصدقا عليه معا وكذا كل معدوم ولا واسطة بينهما قال فاذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلث في انفسها جهات في التعقل دالة على وثاقة الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم اقول الوجود يجعل تارة محمولا كقولنا الانسان موجود ويجعل تارة رابطة لحمل شيء على آخر كقولنا الانسان يوجد كاتبا وعلى التقديرين يكون للمحمول نسبة الى الموضوع ولا بد لتلك النسبة في نفس الامر من كيفية تسمى تلك الكيفية ان اعتبرت في نفس ماهيتها وان اعتبرت في العقل تسمى جهة وقد يخالف المادة الجهة كالمادة تلك لان نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن ثبوت المحمول فتلك المادة هي الوجوب كالكيفية نسبة الحيوانية الى الانسان وان كانت بحيث يستحيل انفكاك الموضوع عن سلب المحمول فتلك الكيفية هي الامتناع ككيفية نسبة الحجر الى الانسان وان كانت بحيث

لا يستحيل انفكاك المحمول عن ثبوته ولا عن سلبه فتلك الكيفية هي الامكان كالكيفية بحسب الكتابة الى
الانسان ولو اعتبر العقل هذه الكيفيات ثم جعلها محمولا على الاعلى في تاقنة الرابطة بين المحمول والموضوع
وضعفين وكذا العدم جعل تارة محمولا كقولنا الانسان معدوم وجعل تارة رابطة كقولنا الطول الآخر
كقولنا الانسان انتفى عنه الحجر وعلى التقدير بين ثبت سواء ذلك في انفسها ثم جعلها ثانيا باعتبار التعقل
كقولنا الانسان ينتفي عنه الحجر او الحيوان او الكاتب والوجوب والامتناع يدلان على قوة الرابطة
والامكان على ضعفها **قال** والبحث في توابع الوجود **اقول** ان البحث في توابع الوجوب والامتناع
والامكان كالبحث في توابع الوجود اذ هذه الثلثة غنية عن التعريف لكل احد بين في معاني هذه الا
لفاظ من غير اكتساب الفكر والتعاريف الذي ذكروها لهذه الثلثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة اذ فيها
دور اذ عرفوا الوجوب بانه ما يمتنع عدمه ثم يعرفون الاستحالة بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب ا
فيكون دورا وكذا الكلام في الامكان والامتناع **قال** وقد تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن
انقلابها وقد تؤخذ الاولى باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينها لا يمكن انقلابها ومانعة الخلو
بين الثلثة في الممكن **اقول** الوجوب والامتناع والامكان قد يؤخذ تارة ذاتية اى كل منها بحسب
الذات وح يكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية اى لا يمكن الا
جتماع بين الاقسام الثلثة لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق على المفهوم ابدا واحدا منها و
ذلك لان المفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى الغير فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب
فان كان الثاني فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا فهذه اقسام ثلثة لا يجتمع منها مفهوم من المفهومات
ولا يصدق اثنان منها على شيء واحد والاول منها هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع لذاته
والثالث هو الممكن لذاته فيل هذه القسمة غير حاصرة اذ يجوز ان يكون قسم آخر وهو ان يكون المفهوم
بحيث لو التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم معا اجيب بان هذا القسم بالمفهوم
بالنسبة الى الوجود الى شيء [illegible] يتصور المفهوم من حيث هو هو ويجب الوجود الى شيء
الوجود ح لا يتحقق قسم آخر وذلك لان المفهوم الذي فرض انه يجب له الوجود والعدم معا فهو من حيث

اذا

اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يمتنع له الوجود في الخارج فيكون ممتنعا بذاته فلا يلزم قسم آخر فان
قيل يلزم على ما ذكرتم من القسمة ان يكون الممكن هو الذي لا يجب له الوجود ولا يمتنع لذاته ح لا يلزم ان
يساوى طرفاه وجوده وعدمه لجواز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر ولا ينتهي الى حد الوجوب
والامتناع فيجوز ان يقع ذلك الطرف الراجح بلا مرجح ولا يلزم ترجيح احد المتساويين على الآخر
اجيب بانه لا يجوز ان يكون احد الطرفين راجحا على الآخر لذاته لانه مع ذلك الرجحان اما ان يمكن طريان
الطرف الآخر او لا يمكن فان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف ممتنعا فيكون الطرف الراجح
واجبا وقد فرض انه غير منته الى حد الوجوب هذا خلف فان امكن طريان الطرف الآخر فاما ان
يكون طريانه بسبب او لا فان لم يكن بسبب فيلزم وقوع الممكن المرجوح بلا علة وهذا اخص من اللازم [illegible]
اقوى من المرجوح وهو ممتنع لو قوع لا بسبب فالمرجوح اولى بان يمتنع وقوعه لا بسبب وان كان طريانه
بسبب فلابد وان يجب بذلك السبب او لا فلم يقع ووجوبه متوقف على رجحانه على الطرف الآخر ورجحانه
على الآخر يتوقف على انتفاء ذلك الطرف الآخر فيجوز انتفاء رجحان ذلك الطرف الآخر فلا يكون
راجحا بالذات هذا خلف وان كان انه يجوز رجحان احد طرفيه على الآخر لذاته الحد لا ينتهي الى الوجوب
لكن ذلك الرجحان غير كاف في وقوع ذلك الطرف اذ لو كان فلا يخلو اما ان يمتنع وقوع الطرف الآخر او لا
فان امتنع يلزم الانقلاب وان لم يمتنع يتحقق الوقوع على مع سبب الآخر فلا يكون كافيا فيل انكم تقولون
الممكن ان الواجب ما يقتضي ذاته وجوده [illegible] ولان وجود الواجب عين ذاته اذا الذي يقتضي
نفس الذي تقدم على نفسه [illegible] الواجب وجود مخصوص والوجود المخصوص يقتضي المطلق
وهو غير ملائم لفرق المطلق لان وجود الواجب فوجود عين ذاته والا لم يكن مقتضيا لوجوده
والجواب يعنون ان الممكن بجعل الوجوب تارة صفة للوجود وتارة صفة للذات بالنسبة الى الوجود
فاذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للوجود كان معناه ان الوجود لا يكون من غيره ويكون
مستغنيا عما سواه فاذا اطلق الواجب على الله تعالى بهذا الاعتبار لم يلزم ان يكون ذاته مقتضى
للوجود فلا يلزم التناقض بهذا الاعتبار واذا اعتبر الوجوب من حيث هو صفة للذات يكون
معناه ان ذاته مقتضى الوجود وبهذا الاعتبار يكون له وجود مغاير لذاته ولا يلزم التناقض
عليهم فكان للوجود الذي هو عين ذاته هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له

وهو غيره فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان
وجوده يقتضي ذاته فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون كل موجود ممكن واجبا لذاته وذلك لان الو
جود المطلق عارض للوجود الخاص الذي يكون للممكن ووجوده الخاص مقتض لذاته ووجوده المطلق
فيكون واجبا لذاته اجيب بان ذات الممكن غير وجوده الخاص فلا يلزم من اقتضاء الوجود الخاص
الوجود اقتضاء ذات الممكن الوجود فلا يكون الممكن واجبا لان ذاته لا يقتضي الوجود فان قيل
يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته لانه وجود خاص يقتضي الوجود
المطلق فيكون واجبا لذاته والا لم يكن الواجب ايضا واجبا لذاته اجيب بانا لا نسلم ان الوجود الخاص
للممكن يقتضي لذاته الوجود المطلق وانما يلزم ذلك ان لو كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا عن
الغير وليس كذلك فان الوجود الخاص للممكن مفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليه فيكون الوجود
المطلق مفتقرا الى السبب المقتضي للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته واعلم انه لا يمكن انقلاب
كل من الواجب والممتنع والممكن بالذات الى الآخر لان ما بالذات يمتنع ان يزول والا لم يكن
الذات مقتضية له فيمتنع ان يصير الواجب ممكنا بالذات وبالعكس وكذلك يمتنع ان يصير الواجب
بالذات ممتنعا بالذات وبالعكس وكذلك الممكن بالذات يمتنع ان يصير ممتنعا بالذات وبالعكس وقد
يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع بحسب الغير فيكون القسمة بينهما على سبيل منع الجمع دون
الخلو في معقول واحد وذلك لان المعقول الواحد يمتنع ان يكون واجبا بالغير وممتنعا بالغير
معا لانه اذا وجب بغيره يكون ذلك الغير متحققا فلا يكون ممتنعا بغيره لان الغير الذي يستند اليه
الامتناع هو عدم الغير الذي يكون الوجوب به فلا يكون العدم حاصلا على تقدير تحقق الشيء
الذي يجب به فلا يكون الامتناع بالغير حاصلا وكذا نقول اذا امتنع بالغير يكون ذلك الغير
الذي يستند اليه الامتناع متحققا وهو عدم العلة الذي يستند اليه الوجوب فلا يحصل الامر الذي
يستند اليه الوجوب فلا يتحقق الوجوب بالغير فيمتنع الجمع بينهما في معقول واحد وانما جاز
الخلو عنهما لان المعقول الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع بالغير اذا كان
واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فان الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ينافيان الوجوب
بالغير والامتناع بالغير وكل من الواجب بالغير والممتنع بالغير يمكن انقلابه الى الآخر

لان

لان الواجب بالغير قد يعدم عند عدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته
فيصير واجبا بالغير واذا اعتبر الثلثة اي الامكان الذاتي وهو الامتناع والوجوب بالغير
في الممكن فيكون القسمة بينها على سبيل منع الخلو اذ يمتنع خلو الممكن عن احد المفهومات الثلثة لا
على منع الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي واحد الباقيين ويشترك الوجوب والامتناع
في اسم الضرورة وان اختلفا بالسلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا اثبتا بلا في المضاف
اليه الوجوب والامتناع مشتركان في اسم الضرورة اذ الضرورة تطلق على كل واحد
منهما ويختلفان بالايجاب والسلب فان الوجوب يقال له ضرورة الايجاب والامتناع فيقال له
ضرورة السلب ويسمى الضرورة [illegible] وكل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر
اذا اثبتا بلا في المضاف اليه بان يكون المضاف في احدهما الوجود وفي الآخر مقابل الوجود اي
العدم فيصدق الوجوب المضاف الى الوجود على الامتناع المضاف الى العدم وبالعكس فيقال وجوب
الوجود وهو امتناع العدم وبالعكس يصدق الوجوب المضاف الى العدم على الامتناع
المضاف الى الوجود وبالعكس فيقال وجوب العدم وهو امتناع الوجود وبالعكس واما اذا
لم يتغاير المضاف اليه فلا يصدق احدهما على الآخر اذ لا يقال وجوب الوجود امتناع الوجود
وبالعكس حقا ولا يقال ايضا وجوب العدم امتناع العدم وبالعكس وقد يؤخذ الامكان بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين فيسمى العامي والخاص الامكان قد يؤخذ بمعنى سلب الضرورة
عن احد الطرفين اعني الطرف المخالف ويسمى الامكان العامي وانما نسب الى العامة لان العرف العام يستعمل
الامكان بهذا المعنى والامكان بهذا المعنى سلب الضرورة عن الطرف الآخر اي ضرورة الى نسب الموافق والامكان
المطلق الخاص وهو [illegible] الامكان العامي اذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة عن جانب الوجود يشمل
ضرورة الطرف الموافق اعني ضرورة العدم والامكان الخاص اذ يصدق على كل ما هو
ضرورة العدم والامكان الخاص سلب الضرورة عن جانب الوجود واذا اعتبر بالنسبة الى سلب الضرورة
عن جانب العدم يشمل ضرورة الوجود والامكان الخاص اي يصدق على كل منهما سلب الضرورة عن جانبه

عن جانب العدم والامكان الخاص انما نسب الى الخاص لانه هو الذي اعتبره الخاصة في الخاص اصلي عرف
الحكماء او لانحصار المواد في الثلثة بحسب هذا الامكان وانما اعتبر الخاص الحكماء هذا الامكان لانهم لما وجدوا
الامكان يستعمل في سلب الضرورة عن كان المادة التي قد يكون احدهما سيما ضروريا احق بهذا الاسم اصطلحوا
على تسمية هذه المادة بالامكان   وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اي لا يشترط العدم في الحال ولا
لاجتمع النقيضان   الامكان قد يعتبر بالنسبة الى الاستقبال وهو ان يكون الاشتراك الى سلب الضرورة
عن جانبي الوجود والعدم في زمان الاستقبال اي لا يلتفت الى حال الشيء في الماضي او الحال واذا كان الشيء
على ضرورة الوجود والعدم في اي وقت فرضنا في الاستقبال يسمى ممكنا بالامكان الاستقبالي وانما اعتبر
هذا من اعتبره لانه ما نسب الى الحال والماضي من الامور الممكنة اما موجود فيكون ضروريا بحسب الوجود
واما معدوم فيكون ضروريا بحسب العدم والباقي على صرافة الامكان ما نسب الى الاستقبال من الممكنات التي
ينبغي من الوجود والعدم ولا يشترط في امكان الوجود في الاستقبال العدم في الحال والا يلزم ان يشترط في
امكان العدم في الاستقبال الوجود في الحال لانه لو لم يشترط الوجود في الحال في امكان العدم في الاستقبال
يلزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا اخرجنا الوجود الى ضرورة الوجود واخرجنا العدم الى ضرورة العدم
فجعل الوجود له في الحال منافيا للامكان في الاستقبال دون العدم ترجيح بلا مرجح واذا اشترط الوجود
في الحال في امكان العدم في الاستقبال مع انه ممكن الوجود في الاستقبال لامكان العدم فيه يلزم ان يشترط
الوجود والعدم في الحال في الامكان في الاستقبال فيجتمع النقيضان   والثلثة اعتبارية لصدقها
على المعدوم وكذا سائر النسب   الوجوب والامكان والامتناع اعتبارية لانها نسب عقلية بين مفهوم
ووجود … في الخارج وليس لها تحقق في الاعيان لوجوه بعضها مشتركة بين الثلثة وبعضها مختص بالواحد
واحد اما المشترك فوجهان الاول انه هذه الامور تصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق
عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم فلو كان صدق
هذه الامور على المعدوم يجب ان يكون متحققة في الاعيان لامتناع اتصاف المعدوم بما هو
متحقق في الاعيان بالضرورة فان صدق الشيء على المعدوم لا يقتضي ان يكون معدوما فانه لا يقتضي اتصاف

المعدوم

المعدوم بما هو متحقق في الخارج قلنا لا يجوز ان يكون طبيعة واحدة بعض افرادها معدوم وبعضها موجود
فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد الموجودة
يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجود
وبعضها معدوم مع ان الانسان صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة
يكون موجودا ويتحقق باعتبار صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما فلا يلزم منه اتصاف المعدوم
بما هو متحقق في الخارج ولكن تلك الطبيعة معدومة الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان
كانت مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنها بالخصوصيات فوجودها غير ماهيتها فاتصافها
حينئذ بوجودها لازم عن احد هذه الامور ويلزم التسلسل   ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم
امكان الواجب   هذا دليل مختص بالوجوب تقريره لو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان الواجب ممكنا والتالي باطل لامتناع الانقلاب بيان الملازمة ان الوجوب اذا كان موجودا في الاعيان يكون
لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن فاذا كان الوجوب ممكنا كان
الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب
ممكنا لانه لا يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة تكون محتاجة الى الموصوف ممكنة و
الموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة امكان الذي هو الوجود امكان
الموصوف لانا نقول اذا كانت الصفة ممكنة كان الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة
ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة مفتقر الى تحقق الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا
والواجب من حيث هو واجب يفتقر الى صفة الوجوب لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو
كان الوجوب ممكنا كان الواجب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب ممكن
لكن هذا غير تام لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبة لان امكان الشيء من
حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء الا الذي لو كان من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز
الزوال فيجوز ان يزول صفة الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة فيلزم الخلف لانا نقول

لانه اذا كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب
هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع لم لا يجوز ان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجوب
وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال العلة التي هي الذات اجيب بان علة الوجوب لو كانت هي الذات
لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجوب والوجود
فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر او تقدم الوجوب على نفسه وكلاهما محال وان كانت علة الوجوب
غير الذات يلزم جواز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم الامكان قبل الوجوب بنقيضه اللاوجوب
واللاوجوب عدمي لانه صادق على المعدوم فيلزم ان يكون الوجوب وجوديا قلنا لا نسلم ان اللاوجوب
عدمي قوله لانه صادق على المعدوم قلنا صدقه على المعدوم لا يقتضي ان يكون عدميا لجواز ان
يكون ~~[illegible]~~ يكون اعم من المعدوم فيصدق على المعدوم وعلى الموجود فلا يلزم ان
يكون عدميا مطلقا لجواز ان يكون بعض افراده موجودا وبعضها معدوما ولئن سلمنا ذلك لكن
لا نسلم ان نقيض العدمي يلزم ان يكون وجوديا لجواز ان يكون كل من النقيضين عدميا فان اللاممكن بالامكان
الخاص يصدق على الممتنع وهو عدمي والممكن الخاص ايضا يصدق على المعدوم الممكن وهو عدمي ولو كان الامتناع
ثبوتيا لزم امكان الممتنع هذا دليل مختص بالامتناع تقريره لو كان ثبوتيا اي موجودا في
الاعيان لزم امكان الممتنع والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان الامتناع موجودا في الاعيان
لكان ممكنا له اذ هو صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها فيكون ممكنا واذا كان
الامتناع ممكنا يكون موصوفه وهو الممتنع ايضا ممكنا لاستلزام امكان الصفة امكان الموصوف واما
بيان بطلان التالي فلانه لو امكن الممتنع يلزم الانقلاب وهو محال ولو كان الامكان ثبوتيا لزم
سبق وجود كل ممكن على امكانه هذا دليل مختص بالامكان تقريره لو كان الامكان ثبوتيا لزم
وجود كل ممكن على امكانه والتالي باطل اما الملازمة فلانه لو كان موجودا في الاعيان لكان صفة
للممكن فيكون الممكن متقدما بالوجود على امكانه ضرورة تقدم الموصوف على الصفة بالوجود واما بيان
بطلان التالي فلانه لو كان الممكن متقدما على الامكان بالوجود يلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هذا خلف

الوجود

الوجود وقبله فيلزم الانقلاب والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته
هذا جواب دليل على ان الامكان موجود تقريره لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين
نفي الامكان والامكان المنفي والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة اما الملازمة فلانه لو
لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا تتميز تقرير
الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان
على هذا التقدير هو الامكان العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين
الشيء العدمي وبين رفع الشيء العدمي قوله الاعدام لا تتميز قلنا لا نسلم فان عدم العلة متميز عن
عدم المعلول واذا كانت متميزة لم يلزم من نفي الثاني نفي المقدم فلا يلزم الفرق بين الامكان ونفيه
ثبوت الامكان والامكان المنفي بعد لفظ الامكان ثابتا بدل لعله وقع سهوا من الناسخ فان المقدم لم
يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من نفي الفرق
بينهما ثبوت الامكان لحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتميز عنده فلا يكون استلزام نقيض التالي
صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض
المدعى الذي هو مطلوب لكن لو حذف المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض المدعى الذي هو
عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان لصدق استلزام نقيض التالي على زعمه نقيض المقدم
الذي هو المطلوب عي الوجوب شامل للذاتي والغيري وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير
ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية الوجوب ينقسم الى وجوب بالذات وهو
الذي يستند الى الذات من غير التفات الى امر آخر والى الوجوب بالغير وهو الذي يحصل للذات باعتبار
غيره وكذا الامتناع ينقسم الى الامتناع بالذات والى الامتناع بالغير ومعروض الوجوب بالغير
والامتناع بالغير هو الممكن لا الواجب بالذات والممتنع بالذات اذ الممكن بالذات اذا اعتبر مع
وجود علته يعرض له الوجوب بالغير واذا اعتبر مع عدم علته يعرض له الامتناع بالغير

والواجب بالذات يمتنع ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير وكذا الممتنع بالذات يمتنع
ان يعرض له كل منهما ولا يمكن ان يكون ممكنا بالغير لانه لو كان ممكنا بالغير لكان في نفسه اما واجب بالذات
او ممتنع بالذات او ممكن بالذات لضرورة الحصر والاولان باطلان والا يلزم انقلاب
الحقيقة وقد تقدم بطلانه كما مر في القسمة الحقيقية فان قيل لم لا يجوز ان يعرض الوجوب او
الامتناع بالغير على الممكن بالذات ليلزم انحصار الاقسام وقد يلزم من طريان الامكان بالغير
على الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب اجيب بان الممكن بالذات لما لم يقتض الوجود
والعدم بل كان نسبتهما بالنسبة اليه على السواء فاذا وجد احد الطرفين فوجب او امتنع به لم يخرج
الممكن بالذات عن كونه ممكنا بالذات فلم يلزم الانقلاب واما الواجب بالذات فاقتضى الوجود بالذات فلو طرأ
عليه الامكان بالغير لما اقتضى الوجود واجبا والا يلزم ان يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود
واجبا فقد زال مقتضاه فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا
يكون الوجود واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات اجيب بانه لو جاز ذلك
لجاز عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات بحسب الغير فيلزم الانقلاب ويعرض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية وعلتها وعند اعتبارهما الثبوت
ثبتا بالغير ولهذا قال يعرض الامكان للماهية الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي
هي لا باعتبار وجودها وعدمها لا بعلة الامكان لانه انما يعرض للماهية الممكن بالقياس الى الوجود
والعدم فيكون الشيء كذا انما يعرض لها من حيث هي هي لا باعتبار وجودها وعدمها لانا
نعقل الامكان وان كان عرضا بالقياس الى الوجود والعدم لكن لم يكن عرضا بالقياس
الى الوجود والعدم بالنظر الى الماهية اي بالنظر الى ان الماهية موجودة او معدومة وبين الا
مرين فرق فان اعتبار عدم الوجود غير اعتبار عدمها حيث انه حاصل للماهية والاعتبار الاول
شرط في الامكان دون الثاني وعند اعتبار الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية وعلتها يعرض
ما بالغير اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير فانه اذا اعتبر وجود الماهية ووجود علتها

يعرض الوجوب بالغير اما باعتبار وجود الماهية فيعرض الوجوب اللاحق واما باعتبار
وجود العلة فيعرض له الوجوب السابق وكلاهما وجوب بالغير واذا اعتبر عدم الماهية
وعدم علتها يعرض لها الامتناع بالغير ولهذا قال يعني الامكان والغيري اي الوجوب بالغير والا
متناع بالغير فان الممكن يجوز ان يعرض له الوجوب بالغير والامتناع بالغير بالنظر الى وجود علته
او عدمها او يعرض له الامكان بالنظر الى الذات فلا منافاة بين الوجوب الذاتي والامتناع
الذاتي والامكان الذاتي كما بينا وكل ممكن العروض ذاتي ولا عكس الممكن قد يكون ممكن الثبوت
في ذاته كالجسم حادث وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن العروض اي ممكن الثبوت لشيء
آخر ذاتي اي ممكن الثبوت في نفسه لان امكان ثبوت الشيء لشيء آخر فرع امكان ثبوت الشيء في نفسه
ولا عكس اي ليس كل ما هو ممكن الثبوت في نفسه ذاتيه ممكن العروض لشيء آخر فان المجرد ان ممكنة
الثبوت في ذاته ولا يكون ممكنة العروض لشيء آخر اذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة
وان لم يتصور غيره ويتصور وجوده الى ذاته فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة
ما تقدم عليه بمراتب اختلف الناس في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر هي الامكان او
الحدوث فذهب الحكماء الى ان علة الافتقار هي الامكان واختاره المصنف هنا وذهب جماعة
من المتكلمين الى ان علة الافتقار هي الحدوث وحده وذهب جماعة اخرى الى ان علة الافتقار
مجموع الامكان والحدوث وذهب جماعة طائفة الى ان علة الافتقار هي الامكان بشرط الحدوث
واحتج المصنف على الحكماء بوجوه وهي الاول انا اذا التفتنا الى الممكن الموجود علمنا انه مفتقر الى
العلة فطلبنا علة وجوده وان لم يتصور منه غير انه ممكن فلو لم يكن علة الافتقار الامكان لما علمنا
افتقاره عند تصور الامكان وما طلبنا علته لمجرد تصور الامكان واشار بقوله بالضرورة
الثاني ان الحدوث لا يكون علة ولا جزء علة ولا شرطها لانا قد نتصور وجود الحادث ولا نطلب
علة وجوده لكن اذا لم نتصور امكان وجود الحادث لانه اذا لم نتصور امكان وجود الحادث
لم يتبين العقل انه غير واجب فلم يعلم انه مفتقر الى علة الثالث الحدوث عبارة عن مسبوقية

الوجود بالعدم فيكون كيفية الوجود متاخرة عن وجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج
افتقار الممكن الى الموجود المتاخر عن علة الحاجة فاذا كان الحدوث متاخرا عن الافتقار لا
يكون علة له ولا جزء علة له ولا شرطا له وعورض بان الامكان صفة الممكن بالقياس الى الوجود
فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب اجيب بان الامكان صفة
لماهية الممكن من حيث هي من غير اعتبار وجودها وعدمها   ولا يتصور الاولوية لاحد
الطرفين باعتبار الذات ولا يكفي الخارجية لانا فرضنا لا يحصل المقابل فلا بد من الانتهاء الى
الوجوب وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية   لا يتصور اولوية
احد طرفي الممكن باعتبار الذات لانه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان امكن طريان الطرف
الآخر لزم الانقلاب وان امكن لا بسبب لزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو فحش عند العقل بالنسبة
الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح او بسبب فان لم يحصل ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا
وان صار لزم مرجوحية الطرف الاول لذاته فيزول ما بالذات بالغير وهو ممتنع فلا بد الاولوية
احد طرفيه من مرجح غير ذاته ولا يكفي العلة الى حيث ما لم يجب صدور الممكن من المرجح لانه لو
لم يجب بقي على امكانه اذ لا وجه للامتناع فلا يحصل العقل الطرف الآخر المقابل بل لم يحتاج الى مرجح
ولا تسلسل نرجح فلا بد من الانتهاء الى الوجوب فثبت انه لا يكفي العلة الى حيث تحقق كل الطرفين
بعد الوجوب وهذا هو الوجوب السابق على الوجود لانه وجب فلا وجد ثم اذا وجد الممكن
يلحقه بسبب الوجود وجوب آخر لان كل ممكن موجود يجب وجوده بشرط كونه موجودا ويسمى
هذا الوجوب بالوجوب اللاحق لانه يلحقه هذا الوجود وهذا الذي يسميه المنطقيون الضرورة
بشرط المحمول ولا يخلو قضية فعلية عن هذا الوجوب فان القضية الفعلية اذا كانت موجبة يكون
المحمول فيها ثابتا بالفعل فيلحقه وجوب الوجود وان كانت سالبة يكون السلب فيها بالفعل فيلحقه
وجوب العدم وقد وقع في بعض النسخ تحويل هو له ولا يتصور الاولوية قوله والحكم باحتياج
الممكن ضروري وهو زائد لان هذا الحكم مذكور في آخر هذا المبحث المفصل مع ما يتعلق به

والامكان

والامكان الذي هو للماهية لا يمتنع وجوب الفعلية ثم ان رجحان العدم وليس
بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى النقص   الامكان الذي لماهية الممكن لانه لو
لم يكن لازما لجاز انفكاكه عنها فيكون ماهية الممكن واجبة او ممتنعة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب
بالغير والامتناع بالغير فانه غير لازم لماهية الممكن اذ يجوز انتفاء الوجوب بالغير عند انتفاء
العلة وكذا يجوز انتفاء الامتناع بالغير عند وجود العلة ووجوب الفعلية اعني الوجوب
اللاحق فيها ثم ان رجحان العدم فلا ينافي الامكان وهو يعني الذي لماهية الممكن لانه ينفك عنها
عند فرض عدم العلة ونسبة الوجوب بالغير الى الامكان نسبة تمام الى نقص فان الوجوب بالغير
اذا حصل وجد الماهية بالفعل بخلاف الامكان فانه لا يوجب ما لم يبلغ الى الوجوب يكون موجودا
بالقوة   والاستعداد قابل للشدة والضعف وبعدم وجوده لكن ذلك وهو غير الامكان
الذاتي   الامكان اما ان يعتبر بالنسبة الى ذات الممكن ويسمى الامكان الذاتي واما ان يعتبر بالنسبة
الى قربه من الوقوع وبعده بحسب حصول كثرة شرائطه وقلتها وحصول كثرة موانعه وقلتها
ويسمى الاستعداد وبعضهم يسميه بالامكان الوقوعي والاستعداد غير الذاتي للممكن فانه قد يعدم كما في
كاستعداد الانسان في مادة النطفة مثلا وقد يعدم فيهما كانتفاء استعداد الانسان عن مادة
العلقة اذا فسدت صورة العلقة ولم يحصل صورة المضغة فيها بل تحلل اجزاؤها وانتقل بعضها
عن بعض وهذا الامكان الاستعدادي غير الامكان الذاتي لان الامكان الذاتي لا يقبل الشدة
والضعف بخلاف الامكان الاستعدادي فانه قابل لهما فان استعداد النطفة للانسان ضعيف
من استعداد المضغة والعلقة لها واستعداد الانسان للكتابة اشد واقوى من استعداد
النطفة لها   والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث   اقول
تقسيم الوجود باعتبار القدم والحدوث فقال الوجود ان كان غير مسبوق بالغير او بالعدم
فهو قديم وان كان مسبوقا بالغير او بالعدم فهو حادث   والسبق وعنا بالذات اما بالعلة
او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف او بالذات المحض متعلقة

لما ذكر السبق في تفسير القديم والحادث أراد أن يشير إلى أقسامه وأقسام ما يقابله أعني المعية والتأخر و
أقسام السبق خمسة على رأي الحكماء وستة على رأي المتكلمين الأول السبق بالعلة وهو سبق المؤثر
الموجب على معلوله كسبق حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني السبق بالطبع وهو كون الشيء
بحيث يحتاج إليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا موجبا كسبق الواحد على الاثنين وهذان مشتركان
في معنى واحد وهو السبق بالذات والمعنى المشترك هو أن يكون الشيء محتاجا إليه الآخر في تحققه
ولا يكون الآخر محتاجا إليه كما للشيء فالمحتاج إليه هو السابق بالذات ثم إنه إما أن يكون
المحتاج إليه مؤثرا في الذي بالنسبة [illegible] وجود المحتاج إليه ولا فالمحتاج إليه بالاعتبار الأول
سابق بالعلية وبالاعتبار الثاني سابق بالطبع الثالث السبق بالزمان وهو أن يكون
السابق قبل المتأخر قبلية لا يجامع فيها القبل البعد كسبق الأب على الابن الرابع السبق بالرتبة
وهو أن يكون الترتيب معتبرا فيه كسبق الجنس على النوع إذا ابتدئ من الطرف الأعلى إلى الأسفل الخامس السبق
بالشرف كسبق العالم على المتعلم فأقسام السبق عند الحكماء منحصرة في هذه الخمسة والحصر استقرائي وأما
المتكلمون فقد أثبتوا قسما آخر وهو سبق بعض أجزاء الزمان على البعض ويسمون هذا السبق
بالذات وزعموا أنه خارج عن الأقسام الخمسة وذلك لأنه ليس بالزمان إذ يمتنع أن يكون
للزمان زمان آخر ولا بالعلية إذ أجزاء الزمان ليس بعضها علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالشرف
ولا بالرتبة لانتفائهما وفيه بحث إذ ليس للزمان ترتيب وضعي ولا طبيعي وليس في طبع بعض أجزاء الزمان
أن يكون أسبق من بعض هذا ما قالوه والحق أنه عائد إلى التقدم الزماني لأن التقدم الزماني
يقتضي أن يكون كل من المتقدم والمتأخر قبلية لا يجامع معها القبل البعد وأجزاء الزمان بعضها
بالنسبة إلى بعض كذلك فيكون سبق بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على الجزئين
السابع [illegible] نفس السابق [illegible] لا يكون سبق بعض أجزائه على البعض بالرتبة
فإن الأمس سابق على اليوم في الرتبة إذا ابتدئ من الطرف الماضي وبالعكس إذا ابتدئ من طرف
المستقبل وبيان أقسام السبق على أقسام المعية والتأخر [illegible] لأن الشيئين إن يكونا معلولي علة

واحدة

واحدة أو علتي معلول واحد كما في السبق بالشرف أو بالطبع بأن يكون محتاجا إليهما شيء واحد أو بالزمان
وهو ظاهر أو بالرتبة كالمعيتين بالنسبة إلى المبدأ واحدا أو اثنان وباقي التأخر عن الله تعالى والبواقي
[illegible] بينهما التشكيك و[illegible] الاضافة بين المتضايفين في الأنواع وحيث وجد التفاوت في
امتنع جنسيته اختلفوا في أن مفهوم السبق على هذه الأقسام بالاشتراك اللفظي
أو بالاشتراك المعنوي على سبيل التشكيك فذهب طائفة إلى الأول وأخرى إلى الآخر وهو
المختار عند المتأخرين فإنا نعلم اشتراك هذه الأقسام في معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فإن
إطلاق السبق على السبق بالعلة أولى من إطلاقه على غيره وما هذا شأنه يكون مقولا بالتشكيك
واعلم أن أنواع التشكيك الثلاثة الأولوية والأقدمية والأشدية ويحفظ الاضافة بين المتضايفين فهي
في أنواع التشكيك بمعنى إذا كان أحد المتضايفين في قسم من أقسام السبق موصوفا بأحد
أنواع التشكيك بالإضافة إلى أحد المتضايفين في قسم آخر منها كما في السبق يكون المضاف للقسم
الأول من السبق أعني التأخر المقابل له موصوفا بذلك النوع من التشكيك بالإضافة إلى المضاف
للقسم الثاني أعني التأخر المقابل له فيكون الإضافة التي بين السبقين محفوظة بين تأخريهما المضافين
لهما هذا هو المراد بحفظ الإضافة بين المتضايفين في أنواعه ومعنى تحفظ الإضافة
التي بين السبقين في هذا النوع من التشكيك بين المتضايفين أعني بين تأخريهما [illegible]
المتضايفين بعينه مثلا إذا كان ا سابقا على ب بالعلية وج على د بالطبع فأولوية
سبق ا بالإضافة إلى ج لأن السبق بالعلية أولى بالسبق بالإضافة إلى السبق بالطبع فهذه
الإضافة التي بين ا وج في هذا النوع من التشكيك وهو الأولوية محفوظة بين تأخريهما أعني تأخر
ب عن ا وتأخر د عن ج فإن تأخر ب عن ا أولى بالتأخر بالنسبة إلى تأخر د عن ج
فالمحفوظ الإضافة التي بين السبقين في الأولوية بين المتضايفين أعني تأخر ب عن ا وتأخر
د عن ج هذا ما قيل فيه وقس عليه ما ذكرنا في النوعين الأخيرين من التشكيك وكل ما هو مقول على
الأشياء بالتشكيك امتنع جنسيته للأشياء المتشككة فالتقدم المقول على هذه

الا في المعنى بالتشكيك لا يكون جنسا لما ذكرنا المعية انما هي بالنسبة الى اقسامه الى التقدم
ثم ما ههنا من زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقي ثم لا يعتبر فيهما الى الزمان
والتشكيك والحدوث الذاتي متحققين اعلم ان ما عرض التقدم لذات المتقدم لاجل امر عارض
زماني او مكاني او غيرهما الا لماهية من حيث هي فانا اذا نظرنا الى ماهية المتقدم من حيث هي لم
يكن متقدمة على غيرها فالمتقدم بالزمان انما يعرض له التقدم من حيث وقوعه في زمان اول
وهو امر عارض له والمتقدم بالرتبة انما يعرض له التقدم بسبب كونه اقرب مما هو مبدأ بالوضع
ان كانت الرتبة وضعية او بالطبع ان كانت الرتبة عقلية والتقدم بالعلية انما يعرض لماهية
العلة بسبب تأثيرها في المعلول والتقدم بالطبع انما يعرض للمتقدم بالطبع بسبب كونه محتاجا اليه
والتقدم بالشرف انما يعرض للمتقدم باعتبار الفضيلة واما عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان ة
المنقضية فلذاته فلا امر آخر غيره كما سيجيء والتقدم الذاتي بالمعنى المشترك بين التقدم بالعلية وبين
التقدم بالطبع هو تقدم حقيقي وما سواه الطبع حقيقي لان التقدم بالزمان ظاهر وبالرتبة اف
بالشرف يمكن ان يصير بالزمان متاخرا وهو لان المتقدم لتقدمه وهو امر عارض لا يمتنع
ان ينفك عن الذات واما المتقدم بالذات فلا يمكن ان يصير متاخرا وهو لان المقتضي للتقدم
وان كان عارضا للذات لكن لا يمتنع انفكاكه عنها ولهذا قيل لهذا التقدم انه الذي يكون ما منه
الوجود والقدم والحدوث يطلقان على المعنيين المتكلمين ويسميان الحقيقيين وقد يطلقان
على معنيين آخرين ويسميان القدم والحدوث بالزمان اما القدم الزماني فهو ان لا يكون ما مضى من زمان
وجود شيء متناهيا من زمان وجود آخر واما الحدوث الزماني فهو بخلافه ولا يعتبر الزمان
في مفهوم التقدم الحقيقي والحدوث الحقيقي ولا الاول السابق في الزمان والحق بيانه الملازمة انه لو
اعتبر الزمان في ماهية القدم والحدوث الحقيقيين فلا يلزم اما ان يكون الزمان قديما او حادثا وعلى
التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان آخر اذ التقدم بهذا القدم والحدوث الحقيقيين حيث يعتبر
في مفهومهما الزمان فينتقل الكلام الى ذلك الزمان فيلزم التسلسل والحدوث الذاتي متحقق وكذلك الحدوث

بالغير يتقدم لا محالة فيه وجوده بالذات على وجوده بالغير وذلك لان الموجود بالغير لو اعتبر
ذاته من حيث هي مع قطع النظر عن الغير لم يستحق الوجود لانه لا يستحق الا العدم فاذا اعتبر الا وجوده
اليه بالغير فان وجوده مستحق بسبب الغير فلا استحقاق له وجوده من ذاته ووجوده حاصل من غيره
فيكون الوجود الذي هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال من غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته لازم الذات و
ارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وكل ما يستلزم ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فيكون
وجوده مسبوقا بلا استحقاق الوجود فلا يقتضي ارتفاع الحال التي من الغير واما ارتفاع الحال
التي تكون بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع الحال التي تكون بحسب الذات فيكون وجوده مسبوقا بلا استحقاقية
الوجود سبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ما هو واجب بالغير لا ينفك عن الحدوث
الذاتي والقدم والحدوث اعتباران عقليان لا يتحققان الا بانقطاع الاعتبار ذهب
المحققون الى ان القدم والحدوث اعتباران عقليان يحصلان في العقل عند اعتبار عدم
تاخر وجود الشيء عن الغير او العدم وعند اعتبار تاخره ولا وجود لهما في الاعيان وذهب
طائفة من المتكلمين الى انهما وصفان موجودان في الخارج زائدان على الوجود والذي يدل
على امتناع وجودهما في الخارج انهما لو وجدا فيه الموجود من العقل اما قديم او حادث ثم
افلا واسطة بينهما واما الاول فيلزم حدوث القدم والاول يوجب التسلسل وكذا الحكم للموجود من
الحدوث اما حادث او قديم والثاني باطل والاول يلزم قدم الحدوث والاول يوجب التسلسل فان قيل
لو كانا عقليين يلزم التسلسل ايضا بعين ما ذكرتم اجيب بان القدم والحدوث قد يعتبرهما العقل من حيث
هما حالان لغيرهما وبهذا الاعتبار لا يتسلسل لعدم وجودهما فضلا عن كيفية وجودهما التي
التي هي القدم والحدوث قد يعتبرهما من حيث هما موجودان وتنظر بهذا الاعتبار في التقسيم فيحكم
ح انه يعتبر الحال القدم والحدوث لهما ثم يكون بهذا الاعتبار للقدم قدم وللحدوث حدوث
لكن ينقطع باعتبار العقل اذ له ان لا يعتبرهما بالاعتبار الثاني الى غير النهاية فينقطع

الشيء باعتبار العقل   وبعض الحقيقية منهما ومن الذاتي والغيري   ام بحثه ه
منفصلة حقيقية من النوع الحادث في الموجود وذلك لان الموجود اما ان يسبقه العدم او لا ولا يجوز
الجمع بينهما ولا الخلو عنهما وكذلك يحدث منفصلة حقيقية من الخلو الوجوب الذاتي والوجوب
الغيري في الموجود لان كل موجود اما واجب لذاته او واجب لغيره على سبيل منع الخلو والجمع اما منع الجمع
فلان الواجب لذاته لا يتعلق بانتفاء غيره والواجب بغيره يرتفع بانتفاء غيره واما منع الخلو فلان
الموجود اما ان يكون وجوده من غيره او لا فالاول هو الواجب بالغير والثاني
الواجب بالذات فيمتنع الخلو عنهما وكذا يحدث الحقيقية منفصلة حقيقية من الامتناع الذاتي والا
متناع بالغير مثل ما ذكرناه ويمكن ان لا يكون المراد بالذاتي والغيري المعنى الذاتي والعرض الغيري
ثم ينبغي ان يحمل الحصر الحقيقية على القسم الحقيقي وهو التي لا يمكن ان يسلب احد القسمين بالآخر
ليستقيم لان العرض الذاتي والغيري لا يكون بينهما انفصال حقيقي الا ان يجعل [illegible]
التقابل الحقيقي لا الوجود وعلى تقدير ان يكون المراد بالذاتي العرض الذاتي يكون جميع الاحكام التي
للوجوب الذاتي احكاما للعرض الذاتي والعرض الذاتي والوجوب الذاتي متلازمان [illegible] كان
منعا فينبغي في الاحكام والوجوب الغيري اعم مطلقا من العرض الغيري والثاني انسب بسياق الكلام
لانه ذكره في بحث العرض والحدوث والاول انسب بحسب الاصطلاح فان انقسام القدم بالذاتي و
الغيري من غير شعار فان عند اهل العلم   ويستحيل صدق الذاتي على المركب لانه يكون الذاتي جزء من
غيره والغير بدونه معا الامكان ممكن والوجوب المطلق هو الحق بالتشكيك اما الى صورته فلا و
ليس طبيعة نوعية على ما سلف في [illegible] في الوجود وعدمه [illegible] الماهية من حيث هي
في الوجود غير معقول والنقض بالاشياء المذكورة باطل ه   ذكر للوجوب الذاتي خواص منها
انه يستحيل ان يصدق الوجوب الذاتي على المركب لان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره
والمفتقر الى الغير ممكن والوجوب الذاتي لا يصدق على الممكن فان قيل هذا انما يدل على عدم صدقه
على المركب في الخارج ولا يدل على عدم صدقه على المركب في العقل فيجوز ان يكون الواجب لذاته

في العقل

في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في الخارج والا يلزم الجهل لانا
نقول لا نسلم ان التركيب في العقل اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم الجهل وانما يلزم الجهل ان لو حكم با
لتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي
والا لكان الجنس بلا فصل يقتضي التركيب في العقل اي ان يكون التركيب في العقل ولا يكون في الخارج
فلا يحكم العقل بالتركيب الخارجي لا يقال لو تحقق التركيب في العقل ولم يتحقق في الخارج
يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتان لشيء بسيط اذ مطابقة احديهما لا يمنع ان
يطابقه الاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان كل من الصورتين مطابقة للبسيط وليس كذلك
فان مجموع الصورتين مطابق للبسيط لا كل منهما وهو مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك
شيئا من الاشياء في ماهيته ولكل شيء [illegible] كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود فلو شارك
غيره في ماهيته لكان الشيء يلزم امكانه وهو ممتنع واذا لم يكن مشاركا لغيره في ماهيته من الماهيات لم
يحتج في العقل الى ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا في العقل ايضا لم لا يجوز ان يكون
مركبا من امرين متساويين في العقل فيكون المجموع مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول
ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الحاصل الى امرين متساويين بل اذا اشترك المجموع الغير في ذاتي
فلا يحتاج العقل الى الخارج حتى يحتاج في تعقل ذاته التي هي الوجود الى الحاصل الى امرين [illegible] لو اشترك
مع الغير في ذاتي وعرضي فلا يحتاج العقل الى الخارج حتى يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئي
فيستحيل تركيبه في العقل مطلقا ومن خواص الوجوب الذاتي ان لا يكون الواجب بالوجوب
الذاتي جزء من غيره حتى يحصل منه ومن غيره حقيقة واحدة محصلة وذلك لان احدهما ان لم يكن حالا
في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة محصلة وهذا امر بين وان كان احدهما حالا في
الآخر فلا يخلو اما ان يكون احدهما محتاجا الى الآخر او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول احدهما في
الآخر فيمتنع التركيب بينهما وان كان احدهما محتاجا فلا يخلو اما ان يكون الواجب حالا في الآخر
او بالعكس والاول باطل لان الواجب بذاته لو كان محتاجا يلزم الانقلاب والا يكون [illegible] وتعينه مستغنيا

عن الآخر فلا يتصور حلوله فيه لانه لا يخلو اما ان يكون للمحل تشخص آخر مستغنيا اولا والاول
يوجب ان يكون الحال والمحل شخصين متغايرين فلم يحصل بينهما حقيقة فانه كان متشخصا بتشخص الحال
فيلزم ان يكون له مدخل في التشخص فلا يكون واجب الوجود مستغنيا في التشخص عن غيره فهو
محال ثم الكلام في الصحيح لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغن عن الحال يكون الواجب هو الموضوع
والامر الآخر هو العرض فلم يحصل منهما حقيقة محصلة بل غايته ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية
لانه يكون الواجب الذي هو المحل مستقلا بتقومه وتشخصه فلم يحصل منهما حقيقة واحدة
الا بالاعتبار وقد فرض بخلافه ومن خواص الوجود الذاتي انه ما هو واجب بالوجوب الذاتي
لا يزيد وجوده عليه والا كان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام
به يكون صفة له والصفة مفتقرة الى الموصوف الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فيكون
الوجود ممكنا وكل ممكن فله علة فعلته ان كانت غير صفة الوجود حقيقة الواجب يلزم افتقار
واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو محال وان كانت حقيقة الواجب فاما ان يكون مؤثرة في الوجود
حال كونها موجودة او حال كونها معدومة فان كان الاول فاما ان يكون موجودة بهذا الوجود
فيلزم تقدم الشيء على نفسه فان كانت بغير هذا الوجود يكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام
في ذلك الوجود كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان الثاني وهو ان يكون مؤثرة حال كونها
معدومة فهو ممتنع بالبديهة لانا نعلم بالضرورة ان المعدوم يمتنع ان يؤثر في الوجود ولو صح ذلك
لم يمكننا الاستدلال بها على اثبات الصانع على وجوده قوله والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك
جواب معارضة للدليل الدال على ان وجوده تعالى زائد تقريرها معلوم للناس وجوده هو
الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده
غير ماهيته الجواب ان الوجود المعلوم هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك على وجوده
الخاص ووجود الممكنات لانه المقول بالتشكيك على الجزئيات يكون خارجا عنها والوجود الذي
هو عين حقيقته الواجب غير معلوم وهو وجوده الخاص به لانه [illegible] لنا [illegible] لا يمكن ان يحمل [illegible]

على

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله اما بعد حمد الواجب الوجود على نعمائه خص بالذكر من صفاته العلى ما هو اخص به تعالى اعني الوجوب الذاتي لانطوائه على سائر صفاته اذ هو مبدأ لكل كمال ومبعد عن كل نقصان كما لا يخفى ولم يصرح بكونه للموصوف تنبيها على قوة الاختصاص به وانه مما لا يذهب فيه الوهم الى موصوف غيره وسلك في ذكر النبي عليه السلام هذه الطريقة فاقتصر على وصفه بما انطوى فيه جميع كمالاته تنويها لشأنه وما وجد في بعض النسخ من التصريح باسم الله تعالى وباسمه عليه السلام فمن تحريف الناسخ قوله وعلى اكرم احبائه الفيض المجرد رفعه لسيد الانبياء ولم يرد به معنى بلما بيننا ولمسمعة الحق من الفيض بزيادة كرمه في الجملة قوله الى ما سلكت بصيغة المجهول اي سلكته من سالته الشيء لا من سالته عن الشيء ومن تأمل في هذه الخطبة ادرك ان صاحبها التزم فيها بالايجاز البليغ والتحرير الكامل فيما هو بصدده قوله لما كان علم الكلام باحثا عن امور يعلم منها المعاد اعترض بان ما ذكره يدل على ان المعاد مطلوب لذاته في هذا الفن وان ما عداه مطلوب فيه بالعرض وليس كذلك ورد بمنع دلالته على ان ما عداه مطلوب فيه بالعرض بل فيه دلالة على كونه مطلوبا فيه بالذات حيث صرح بان علم الكلام باحث عما يتوقف عليه العلم بالمعاد ولا شك ان المبحوث عنه فيه يكون من المقصود فيه بالذات فيكون ما عداه مطلوبا فيه بالذات من هذه الجهة ومطلوبا فيه بالعرض ايضا من جهة توقف مسائل المعاد عليه ولا محذور فيه ورد ايضا بان مقصود المعترض دلالة ما ذكر في الشرح على ان العمدة الكبرى والغاية القصوى من بين مسائل الكلام هو مباحث المعاد وليس كذلك فان مباحث المبدأ اولى بذلك ومنع هذه الدلالة نوع مكابرة فالاولى ان يقال المقصود الاصلي من هذا الفن معرفة الصانع تعالى وصفاته الذاتية والفعلية ومن جملة صفاته الفعلية ما يتميز عن سائرها بمزيد بحث فيه كارسال الرسل ونصب الائمة على نظم من يدعي وجوب كون الامام منصوصا عليه من عند الله كما يأتي في حشر الاجساد وما يتبعه فاورد لكل من هذه الثلاثة مقصدا على حدة ورتبت هذه المقاصد الاربعة على حسب توقف بعضها على بعض ولما كان اثبات الصانع متوقفا على الحدث

الذي

الذي هو الجوهر والعرض وكان الكل متوقفا على الامور العامة لما ذكر حصل هناك مقصدان اخران فانحصرت المقاصد في الست وتبين وجه ترتيبها قوله وذلك يتوقف على النبوة والامامة اورد عليه ان توقف العلم بمباحث المعاد على الامامة ممنوع اذ يكفي في العلم بها ما نقل الينا من اقوال النبي عليه السلام فيها الا على مذهب من يزعم ان الامام حافظ للدين عن التبديل وانه لا وثوق بما نقل عنه لاحتمال التغير خصوصا على طول الزمان قوله وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض قيل عليه اثبات الصانع لا يتوقف الا على حدوث ما فقط وان كان يوجبا منهما وهو اكثر مباحثه لكن المقصد فلا توقف لاثبات الصانع عليه نعم يمكن ان يقال انه ذكر سائر المباحث هناك استطرادا وانت تعلم ان الشيخ في قوله ويتوقف ما يرجع الى اثبات الصانع وصفاته وفي [illegible] على الصفات كالمكلف لا باحكام على العلم قوله ولنقدم مقدمة في تقسيم الموجودات فائدة هذه المقدمة اعني تقسيم الموجود الى اقسامه ان يحيط الطالب بها احاطة اجمالية بطالبة التي هي الاحوال المتعلقة باقسام الموجودات عموما او خصوصا فبهذه الاحاطة يزداد بصيرة في طلبها ويتسهل عليه ادراك تفاصيلها وفهم طريقة المتكلمين لانها الاهم ههنا وغيرها تابع للحكماء لتطلع بها على مذهب الحكماء في مطالبنا قوله وصفاته الثمانية عند الاشاعرة الصفات صفات السبع عندهم فان الاول لكنه المتكلمين مختلف فيه [illegible] المحسوسات ومن رجع الى السمع والبصر فقط لان المتكلم يدل الا على التعلق بهما دون غيرهما من اللمس والشم والذوق وعلم بانه لا اساعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموعات والمبصرات كما اولهما بذلك غيرهم فصارت الصفات الحقيقية القائمة بذاته تعالى المتفق عليها عندهم سبعا والعدد ثمانية واما الصفات التي تفرد باثباتها الاشعري وحده او غيره فهو مختلف عليها كما ذكر اليها اصل عشرة قوله ومذهب قدماء المعتزلة ان الصفات ليست بموجودة ولا معدومة هو لام ومثبتو الاحوال والمشهور بانتهائها البهشمية فانهم قد اثبتوا لله تعالى احوالا حما من جملتها الالوهية المميزة لذاته تعالى عن غيره والقائم عند عن الله تعالى سبحانه دون صفاته لان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وتلك الصفات ليست بموجودة

عندهم فلا يكون قديمة كما لا يكون حادثة ايضا اذ لا اول لها اصلا وانما خص بالذكر
مذهب قدمائهم لان اختصاص القديم بذاته تعالى مذهب المحدثين منهم التابعين
للحكماء في كون صفاته تعالى عين ذاته مكشوف فالقول بتعدد القدماء مختص بمتقدمي المتكلمين
بالاشاعرة ومن يحذو حذوهم قوله والحادث اما متحيز وهو الجوهر اراد المتحيز بالذات كما هو المتبادر
عند الاطلاق خصوصا اذا قوبل بقوله او حال فيه والمتحيز بالذات هو الذي يقبل لذاته الاشارة
بانه هنا او هناك فلا يندرج فيه الاعراض المتحيزة بالعرض القابلة للاشارة بتبعية محالها
قوله وعند المعتزلة ان قبل القسمة في جهة فقط فهو الخط فبين الجوهر الفرد والجسم عندهم واسطة
هي الخط واقله جوهران والسطح واقله عند محققيهم ثلثة وقيل اربعة لحصول حد تركيب خطين واقل
ما يتركب منه الجسم عندهم اربعة وقيل ستة لحصول حد تركيب سطحين كل منهما ثلثة وقيل ثمانية لوجوب
تركب كل من السطحين من اربعة والخطوط والسطوح التي اثبتها المعتزلة من قبيل الجواهر وفيها مقابل
ما بالفعل التي اثبتها الحكماء اعراض متصلة في ذواتها قوله والعرض ان لم يمكن المتحيز بدونه فهو الكون
قيل ينتقض بالاعراض المخصصة للمتحيز بحيز مخصوص وجوابه ان اريد بالاعراض المخصصة له امور حاصلة
في ذاته المخصوص فتلك لا تكون الا جواهر ضرورة ان جزء الجوهر جوهر كما هو المشهور وان
سميت تلك الامور اعراضا فذلك باعتبار عروضها على ماهية الشخص لا باعتبار كونها عرضا بالقياس
الى الجوهر وان اريد بها امور حالة في ذاته المخصوص لازمة لها فتلك الامور وان لم يمكن وجود
المتحيز المخصوص الذي هو ملزومها بدونها لكن امكن وجود مطلق المتحيز بدونها فلا يصح
في قوله ان لم يمكن المتحيز بدونه لان المراد مطلق المتحيز فلا انتقاض ولو سلمنا ان لنا اعراضا
غير الاكوان يمتنع وجود مطلق المتحيز بدونها فلا يضر اثباتها اذ مجرد الاحتمال كاف
في كلامهم لانهم لم يدعوا في تقسيم الموجود الى الاقسام التي ذكروها حصرا عقليا دائرا بين
النفي والاثبات بل اكتفوا فيه كغيره منها بالاستقراء كيف ودعوى ذكره في تفاصيل تلك الا
قسام على الاجنة على ذلك بطلانها وما ذكروه في صورة الحصر نوع ضبط لتعدد الاقسام
فليتامل [illegible] الاستقراء وقوله بل تخص مع القطع بان التشخص عند المتكلمين امر عدمي فلا [illegible]
نقضا الا ان يدعى كونه من ضروريات الوجود وانه يستبعد جدا او يقام برهان على وجوده ولم يثبت

قوله

قوله فان كان عقيب الحصول في ذلك الحيز فهو السكون رد عليه بانه يلزم كون المتحرك بالاستدارة
ساكنا والتحقيق ان المتكلمين لما ذهبوا الى تركب الجسم من الجواهر المفردة فاذا تحرك جسم لم
يكن هناك في الحقيقة عندهم متحرك واحد وحركة واحدة بل هناك متحركات متعددة وهي
تلك الجواهر وحركات بعددها وحينئذ اذا تحرك جسم كالفلك مثلا بالاستدارة
كان بالحقيقة كل واحد من اجزاء المتحرك متحركا حركة اينية ينتقل بها من مكانه الى مكان
آخر لكن لما كان حركتها في امكنة واقعة على هيئة الاستدارة سميت حركة بالاستدارة
الحركة المنسوبة الى الكل على الاستدارة فليس حركات اجزائه حركة خارجة عن الاين الا
تبعية واردة على ما ذكروه في تعريف السكون وان اعتبرت مجموع تلك الحركات فليست
حركة واحدة والكلام فيها اولا بل هي كالامور [illegible] من اعتبار الوحدة معه فلا
يثبت عندهم حركة بالاستدارة هي موجودة واحدة خارجة عن الحركة الاينية وارد
ة نقضا على السكون الا اذا ثبت استدارة جوهر فرد على نفسه في مكانه ولم يثبت من القول بها
ولا صح من ضرورية الوجود ولا قام برهان على وجودها واحتمال وجودها غير كاف في
النقض بها لما عرفت قوله فاما ان لا يحتاج الى اكثر من جوهر فرد واحد وهي المحسوسات
بالحواس الخمس اعترض عليه بان عدم احتياج الاعراض المحسوسة الى محل مركب ممنوع
فان الطعوم والروائح مشروطة بالمزاج والجواب ان اثبات المزاج والقول بتوقف الا
الطعوم والروائح عليه مذهب الحكماء واما هم فقد جوزوا حصول كل منها في جوهر فرد
غير منقسم كما يجوزون الالوان والاضواء باللون لا يكون الا في جوهر متناه فان اراد المعترض
ابطال كلامهم فلا بد له من دعوى الضرورة في توقفهما على المزاج وانها غير مسموعة ههنا
او من اقامة البرهان عليه ولم ينقل اقامة الادلة [illegible] فاعلهم بالمنع فلا نزاع معه
قوله اما بالبصر فالالوان قيل الاضواء ايضا محسوسة بالبصر وهي غير الالوان على المذهب
الصحيح فالاولى ضمها اليها قوله والحروف كيفيات تعرض للاصوات قيل لا لان [illegible]
الحروف لتنقض بالحدة والثقل والجهارة والخفافة بل هي جواب لسؤال فانه لما قال واما بالسمع
فالصوت اتجه ان يقال الحروف ايضا مسموعة فلا ينحصر المسموع في الصوت فاجاب بان الحروف

من عوارض الصوت ورواد فه فذكره بعد عن ذكرها كانه قيل هو الصوت وما يتبعه فيتناول
الحروف وسائر عوارض المسموع قوله وما يتركب منها اي من هذه الطعوم تركيبا حقيقيا
بحيث هناك يحصل طعم واحد كالطعم في الحت قوله واما بالكيفي للاعتماد آه قيل الخشونة والملاسة
وغيرهما قد يدرك بالكيفي ايضا فلا انحصار للمس فيما ذكر من الاعتماد والكيفيات الاربع
والجواب ان المكانين عندهم الاستواء ومنع الاجزاء والخشونة عدمه فليستا عندهم الا من الاعراض النسبية
التي لا وجود لها وان كانتا عند غيرهم كيفيتين موجودتين قائمتين بالجسم او بالسطح فانه
اراد هذا القائل ابطال الانحصار فلا يتم بدعوى الضرورة اما اقامة البرهان وقد عرفت
حاله واما ان اقتصر على مجرد منع الانحصار فليس علينا ليثبته بالاحتمال بل هو مستند الى الاقرار
فيندفع المنع به وقوله وغيرها مما يحتاج فيه الى تصويره وتعيينه ليتمكن من معرفة احواله قوله الى
بنية فهو التاليف نقض ذلك بالقوى المعينة كالقوة المودعة في الباصرة والجاذبة للحديد والمغناطيس
وكالاستقامة والاعوجاج وغيرهما فان هذه كلها محتاجة الى اكثر من جوهر واحد مع عدم
الاحتياج الى بنية مخصوصة مستلزمة للحياة او محتاجة لها وليست تاليفا وهذا النقض منه انما يتم
اذا ثبت انه في المعادن قوى موجودة مع اعراض محتاجة الى اكثر من جوهر واحد لم ذلك فان الحجة
المدعي الضرورة في وجود قوى هي مبادي لتلك الاثار فلنا لا نجزم ان مبادي تلك الاثار
اعراض لم لا يجوز ان يكون تجلها جواهر وان الاستقامة والاعوجاج ونظائرهما موجودات عرضية
وذلك كما لم يذهب اليه المتكلمون ولا هو ضروري ولا قام عليه برهان قوله فان لم يكن البنية بدونه
فهو الحيوة فان قيل ان اراد بالبنية اجزاء مجتمعة اجتماعا كيف اتفق فلا نسلم انحصار
ما لا يمكن البنية بدونه في الحيوة فان صور المواليد الثلثة وقواها اللازمة لها كذلك لتلازم
محالها بزوالها وان اراد بالبنية ما يحصل منه الحركة الارادية فلا نسلم ايضا انحصار ما لا يمكن
البنية بدونه في الحيوة فان قوة الحس والحركة الارادية كذلك والجواب انه لم يثبت عندهم وجود
هذه الامور ودعوى الضرورة في وجودها على تقدير تسليمها لا يجدي نفعا لجواز كونها احوالا
او مبادي للاثار المخصوصة كما ان صفات الواجب عند من اثبتها كذلك وليس للانحصار الا منعا
فلا يبطل بالاحتمال العقلي قوله فان امكن في جميع اجزاء البنية فهو الالم قيل ينتقض باللذة

والمرض

والمرض اذ يمكن وجودهما في جميع اجزاء البنية ليسا بالم واللذة في البنية اجزاء غير حساسة
فلا يقبل الالم فلا يصح ان الالم يمكن في جميع اجزاء البنية والجواب ان كونهما موجودين
في الخارج كالسواد والبياض وغيرهما من الاعراض الحقيقية الوجود لم يثبت عندهم فلا بد من
دعوى الضرورة او اقامة البرهان فان مجرد الاحتمال غير كاف في المنع فضلا عن النقض
ووجود اجزاء في البنية المشروطة في الحيوة غير قابلة للالم مما لا يقولون به ولا يعقل ظاهر
بحيث يدعى كونه ضروريا وكانه لم يذكر اللذة في اقسام الموجودات بناء على انها عدمية عندهم
كما هو مذهب الطبيب الرازي قوله والا فان لم يكن مختصا ببعض هو القلب فهو القدرة قيل
ينتقض بمثل القوة التي في الكبد وبقوة توليد الغذاء وقوة الابصار والشم والذوق وغيرها
والجواب يعلم بما تقدم من تسليم وجودها ودعوى الضرورة فيه انه لم يثبت كونها اعراضا فلا نقض بها
اصلا قوله وان كان مختصا ببعض هو القلب فان كان ميلا الى جذب شيء او دفعه فهو الا
رادة والكراهة قيل ينتقض بارادة الله تعالى لايجاد العالم فانها عرض عندهم وليست جذبا
لشيء وكذا ارادتنا لايجاب الصلوة مثلا فان الجذب لا يتصور متعلقا الا بموجود كالمحال
جذب المعدوم وهو مدفوع بان العرض عندهم من اقسام الحادث وارادة الله تعالى قديمة عندهم
كما هو ولا اعتداد بقول من جعلها حادثة لا في محل فلا نقض بارادته تعالى على ان الجذب المذ
كور هنا لم يرد به الجذب الحسي الذي لا يتصور الا في الموجود بل الجذب المعنوي اما بالاختيار او بمعنى
واما باستيلاء الجاذب عليه بان يطلب القلب اماله الى تحصيل وجود شيء لمنفعة كان هناك حالة
شبيهة بالجذب الحسي بل يحتمل اطلاق الميل على الارادة من هذا القبيل اذ ليس المراد الميل الحسي
بل المعنوي على احد الوجهين قوله فان كان متوجها الى تحصيل وجود او عدم فهو الشهوة والنفرة
رد ذلك بان الانسان قد يشتهي جذب شيء وقد يريد تحصيل وجود شيء فالفرق المذكور بين الشهوة
والارادة غير سديد وهذا صحيح والفرق بينهما ان الشهوة ميل جبلي غير مقدور للبشر بخلاف
الارادة وكذا النفرة حالة جبلية غير مقدورة بخلاف الكراهة وقد يشتهي الانسان ما لا
يريده بل يكرهه كاللذات المحرمة عند الزاهد وقد يريد ما لا يشتهيه بل يتنفر عنه كشرب الدواء
المر عند المريض ولذلك قالوا ارادة المعاصي مما يؤاخذ عليها دون شهوتها وكراهة الطاعات

الثالثة مما يواخذ عليها دون النوع عنها قوله فاما ان يكون حكما على شيء من الموجودات
بنفي او اثبات او خاليا عن ذلك الحكم قيل بقي هناك قسم ثالث لا هو حكم ولا هو طلب كالغم
والفرح والغضب وغيرها من الاعراض النفسية وكالنظر الطالب للمعاني التصورية دون الاحكام
واجيب بانهم لم يعدوا اللذة ولا الادراك التصوري من اقسام الموجود ثم لم يعدوا ان لا يعدوا
هذه الامور موجودات حينئذ واذ اتصف بها الموجود ان قلت قد عدوا الشك من اقسام
الموجود وهو من قبيل التصور قلت لم يعد واطلق التصور الشامل للشك وغيره منها فكان
الشك عندهم حالة وراء التصور وسيرد عليك في الشك كلام آخر واعلم ان تقييد الحكم بكونه على شيء
من الموجودات مما لا يلزم فان الحكم على المعدوم ايضا كذلك واما الوجود الذهني فهم لا يقولون
به قوله والاول اما جازم اه قيل ينتقض حصر الحكم في الاقسام المذكورة بالاحكام التي
الاحساس باحدى الحواس الظاهرة وايضا التخيل لم يحسب توجيه وهو قول ابن حزم التخيل
به ويمكن ان يدفع هذا الاخير بان قوله ليس في نفسه مما يكون سببا لكنه افضى الى الحكم بواسطة
حسن الظن فالملاقي للسبب يتناوله قوله فهو الشك اعترض عليه بان الحكم اذعان النفس
طرفي النسبة اعني الاثبات والنفي ولا اذعان لاحد طرفي في الشك فكيف يعتبر فيما منه وهذا
سوال مشهور فانهم قسموا تارة الحكم واخرى التصديق او الاعتقاد الذي فسر بالحكم الى الاقسام الاربعة
من جملتها الشك والوهم ولا حكم منهما اصلا اما في الشك فلانه لا يتعلق الحكم من الرجحان والارجحية
فيه واما في الوهم فلانه مرجوح فهو لا يعد ولذلك يرى بعضهم يجعلون المعتبر في الحكم التذكر
للحكم دفعا لذلك السوال ويمكن ان يقال ذكرهما هناك ليس باعتبار كونهما من اقسامه بل
باعتبار انه احيانا نافي مما على ما ينبغي نقيض ملاحظة الشك والوهم لكنهما دخلا في معرض
الاقسام اعتمادا على ظهور حالهما في عدم الاندراج تحت الحكم قوله وما عدا ذلك لا يعد من
الموجودات قال صاحب النقوض قد يتوهم من هذا الكلام سقوط تلك النقوض المذكورة
لانهم انما حصروا الموجودات وتلك النقوض لا وجود لها فلا انتقض بها قال وذلك التوهم
غير صحيح لان وجود النقوض ضروري في حصر الموجودات فيما ذكروه بالملاقي لدعوى كون تلك
النقوض في جميع الصفات بديهية الوجود او قطعية خروج عن الاتصاف بجواز كون بعضها

عدميا

عدميا وبعضها جوهرا كما بينهناك عليه قوله فاجناس الحوادث على هذا الوجه اثنان وعشرون
رد على ذلك بان الشك والوهم من اقسامه على ما ذكرته في تفاصيلها وهاهنا بحث من هذا الوجه
فالحصر فيه مختل ويمكن ان يجاب بان ذكرهما هناك تبع لذكر اقسام الاحكام كما مر فلذلك
لم يعدهما هاهنا فتامل قوله والالام قيل الالم نفسه ليس من افعال الجوارح بل هو من
اسباب البعيدة منها قوله وحصة منها افعال القلوب وهي الارادة والكراهة قيل الشهوة
والنفرة ايضا افعال القلوب فلم خصص ما عداهما بالذكر والجواب انهما ليسا معدودتين
كما اشرنا اليه والكلام في المعدودات فلذلك تركهما قوله لا الجسم جزء الماهية الذي هو ابعاد
جزاء الماهية ما لا يمنع في الوجود الخارجي وانما يكون متمايزا في الوجود الذهني فقط وهي
الاجزاء المحمولة وباجزاء الوجود ما يتميز في الوجود الخارجي وان لم يتميز في الوضع اي الاشارة
الحسية تحقيقا او تقديرا وباجزاء الكم المقداري ما يتميز في الوضع اي لا يكون الاشارة الى احد
الى الاخر بل يتجه ان يشار اليهما بالذات او ان يكون واحد منها ابين صورة من صاحبه وان كان في الخارج متصلا
واحدا قوله والجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر قيل تقسيم الجوهر الى ما هو الخمسة الهيولى
والصورة والجسم والنفس والعقل متعاصر لجواز وجود جوهر يكون محلا لجوهر آخر ولا يكون
شيئا منهما ومع ان يقول اشارة اصلا فلا يكون ذلك المحل هيولى ولا الحال صورة ولا
المركب منهما جسما ومع هذا سواء ذكره الامام حيث قال لا بد من الدلالة على ان الجوهر الحال
في الحال والمحل هو الجسم فانه لا استبعاد في وجود جوهر غير جسماني يكون مركبا من جزئين
قيل وان رد ان حصرا عقليا قلت الجوهر اما جسم اولا والثاني اما ان يكون جزءه فان كان به
بالفعل فصورة والا فمادة واما ان لا يكون جزءه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل قوله
لجواز ان يقال الهيولى لا يخلو عن الصورة قيل ربما جاز ان يتخالف فيها الا الى بدل او الى بدل ويكون
في غير العناصر الاربعة اولا يجوز ان يفارقها ويكون في غير الافلاك وكذا تقسيم المركب
غير حاصر لجواز ان يكون مدبر الجسم غير فلكي او انساني كالجن مثلا فان قيل ان المحقق
لهذه الاقسام قلنا ان سلم ذلك كان الحصر استقرائيا لا عقليا هذا ما قيل ولكن انهم لم يدعوا
في تقسيم الهيولى الى الفلكية والعنصرية ولا في تقسيم الجسم العنصري الى الاربعة كذا في تقسيم

النفس المجردة الى الفلكية والانسانية حصل عقليا فان الحصر العقلي في تفاصيل اقسام الحيوانات
مما لا يمكن وما ذكروه في صورة الحصر تقريب الى الفهم وتسهيل للضبط كما تقدم قوله بل تختص
ببعض دون بعض وتسمى نوعية فالاولى ان يقال ان كانت الصورة تحصل النوع وجعله
للاثار المختصة به فهي الصورة النوعية قوله وهو اما اول وهو للاجسام القابلة انقسام
الجسم الطبيعي الى الاول والثاني باعتبار الجهة فانه محددة لها ومتقدم عليها وغير متحرك
فيها ايضا جسما اوليا لانه مبدأ في الجهات ومتحرك فيها وهي للاجسام القابلة للحركة
المستقيمة يسمى جسما ثانيا لتأخره من حيث هو قابل للحركة في الجهة عن محددها قوله وما يكون
في حشو فلك القمر قيل الاولى ان يقال في حشو الفلك الاخص الاقرب الى المركز اذ لم يثبت
قطعا انه لم يحيط فلك القمر فلك آخر قوله والجماد صنعتي هو مذهب قدماء الاطباء ولعل
استكمال النضج قوله او ذائبة يعني بالفعل او بالقوة الذي يعبر عنه بحيث يسيل بادنى سبب فلا يرد
الاجساد السبعة المذكورة ذائبة بهذا المعنى بخلاف الاملاح والزاجات والكبريت والزرنيخ
وقيل الاجساد السبعة اجسام ذائبة صابرة على النار منطرقة فبالذائبة احتراز عن الاحجار
التي لا يذوب اصلا واما الطرق فانه يذوب بالحيلة وبالصابرة عما يتبخر بالنار كالشمع والقير
وبالمنطرقة عما لا يكون كذلك كالزجاج والمينا والمراد بالانطراق ان يقبل الضرب بالمطرقة
بحيث لا ينكسر بل يلين وينبسط فعلى هذا يقال الجسم المعدني اما قوي التركيب وهو اما
منطرق وهو الاجساد السبعة واما غير منطرق اما لغاية لينه كالزيبق او لغاية صلابته
كالياقوت واما ضعيف التركيب وهو اما ان ينحل بالرطوبات وهي الاجساد الملحية
كالزاج والشب واما ان لا ينحل كالزرنيخ والكبريت قوله وهي ارواح وهي وما بعده
من مصطلحات اصحاب الاكسير قوله وعنى بها العقاقير في العلاج اصول الادوية قيل
ينتقض بمثل الياقوت واللعل ونحوهما فانها غير الارواح والنفوس وليس من العقاقير
قوله اعراضا ويسمونها روحانية تلك الاعراض كالادراكات والارادات اذ جعلت
تابعة في الطبايع على ذوات الجوهر وقابلية بهانية والاعراض روحانية لقيامها بالجوهر
الروحانية قوله وهي عندهم عشرة او هي اقل ما في الوجود اذ لا قطع في الزايد عليها

والعلم

ولا علم قوله اما ان يقتضي القسمة لذاته وهو الكم او النسبة وهي الاعراض النسبية قيل
هناك قسم آخر وهو ما يقتضي لذاته القسمة والنسبة معا والجواب ان هذا القسم غير موجود
فيكون التقسيم منحصرا لا عقليا وان لم يعتبر في الكم عدم اقتضاء النسبة دخل هذا
القسم فيه ويكون قسيمه غير موجود قوله والكم اما ان يكون بين اجزائه المفروضة حد
مشترك عرفوا الحد المشترك بانه ذو وضع بين مقدارين يكون منتهى لاحدهما ومبدأ للآخر
ولا بد ان يكون مخالفا لهما في النوع كما يجيء ان شاء الله تعالى وقيل الحد لا يحصل الا بالفصل
باحد وجهيه ومع الفصل يجب ان لا يقسم نهاية قائمة به فلا يقتضي نهاية واحدة مشتركة بينهما
الا ان يراد الوحدة الوضعية لكن ذلك جاء في المنفصل ايضا وقيل القرض للانفصال
في الخط يكفيه ملاحظة نقطة واحدة فاصلة بين حدين وكذا فرض الانفصال في السطح يكفيه
ملاحظة خط واحد فاصل وفرض الانفصال في الجسم يكفيه ملاحظة سطح واحد فاصل
اجزاء الكم المتصل حدود مشتركة قطعا نعم الانفصال بالفعل في نفس الامر يوجب تعدد
النهايات حقيقة وان امكن اتحادها وضعا وكلامنا في القسمة الفرضية وفيه ما فيه
الاجزاء بالمفروضة ولو اريد باتحاد الحدود اتحادها وضعا لم يرد المنفصل انفصالا
وضع للوحدات التي فيه حتى يتصور اتحادها في الوضع قوله او غير قار الذات وهو الزمان
وهو مقدار الحركة نوقش في ذلك بان انحصار المتصل غير القار في الزمان ممنوع لا يفيد
العناية في امثال هذا المقام لان الكلام في ذات الامور الخارجية في حدود خطابها كذلك
وكذا كون الزمان مقدار الحركة لا مقدار الوجود ممنوع والمناقشة في الامثلة وقد عرفت بانه لو
استدل في الثاني بالبرهان على كونه مقدار الحركة لتم قوله والكم المنفصل هو العدد
قيل انحصار المنفصل في العدد غير يقيني ولا برهان عليه كيف والجسم مع جسم والسطح
مع خط ليس بينهما حد مشترك وليس شيء منها عددا اقول فكما استدلوا على الانحصار بان
الكم المنفصل مركب من متفرقات والمتفرقات مفردات والمفردات آحاد فالواحد اما ان يؤخذ
من حيث هو واحد فقط او من حيث انه ثلث او حجر فان اخذ من حيث انه واحد فقط لم يكن
الحاصل من اجتماع امثاله الا العدد وان اخذ من حيث انه ثلث او حجر فانه لا يمكن اعتبار كون

الآحاد الحاصلة من اجتماع الوحدات الواحد واعتبار كون الاحجار الحاصلة من اجتماع الحجر الواحد
كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التي فيها فهي انما تكون كميات منفصلة
من حيث كونها معدودة بالاحاد التي فيها فليس الكم المنفصل الا العدد وما عداه انما يكون
كما منفصلا بواسطته وهو المطلوب وقد ذهب الكاتبي الى ان القول كم منفصل بعينه فان الذات
كالة العدد كم منفصل غير الذات والحق ان القول انما يكون كما لاجل الكثرة التي فيه ولولا
ذلك لم يكن كما فهو كم منفصل بالعرض واما الجسم مع سطحه وهو مع خطه ايضا كم متصل بالعرض
وان كان كل واحد من جزئيه كما متصلا بالذات وكذا الحال في السطح مع خطه قوله او لقبول
الاثر وهو اللاقوة قيل تهيئ الهيولى للصورة النوعية ولانواع الاعراض تهيئ لقبول
الاثر وكذا يجئ ذلك لا قوة عندهم وهذا محل بحث فالاولى ان يقال كالاستعداد الشديد نحو
الانفعال السريع الموقع في الوجوب وهو اللاقوة كما ان الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال منه هو
القوة قوله وجميع الكيفيات قابل للشدة والضعف اي جميع انواعها الاربعة قابل لهما
على معنى انها بحيث كل منها ما يقبلها فلا يرد ان التثليث والتربيع والتركيب والا
ولية كيفيات لا يقبل شدة وضعفا لان قبول الاحناء لهما كاف في كون القسم الرابع
قابلا لهما قوله اي النسبة لشيئين كل منهما بالقياس الى الآخر اراد تبيين الشيئين
لانه يخص النسبة المتكررة واراد ان كل واحد من الشيئين معقول بالقياس الى الآخر
بواسطة نسبة اليه ومحصول الكلام ان الاضافة نسبة معقولة بالقياس الى اخرى
معقولة بالقياس الى الاولى فلا يلزم ان يكون نسبة الاب الى الابن بالابوة ونسبة
الابن اليه بكونه ولو بوجه اضافة قوله وهي نسبة المتمكن الى المكان اي نسبته اليه
من حيث انه متمكن فيه ومحوكه فلا يتجه النقض بكون المتمكن ليعين المكان والحيز
والعلة الى غيره كون من النسب التي للمتمكن بالقياس الى المكان قوله وهي نسبة الاشياء
الزمانية الى الزمان او طرفه اعني الآن اي نسبة الاشياء المتغيرة الى الزمان بالوقوع
فيه او الى طرفه كذلك فان المتغير التدريجي يوجد في الزمان والدفعي يوجد في الآن
فلا يرد انه يلزم ان يكون نسبة الحركة الى الآن متى للحركة قوله وهي نسبة بعض اجزاء

الشيء

الشيء الى البعض والى الامور الخارجة شاملة للهيئة وجعل الوضع عبارة عن النسبة
اعتمادا على ما يفهم من انه هيئة معلولة للنسبة المذكورة اعني نسبة بعض الاجزاء الى
بعضها والى الامور الخارجية وما قيل من انه يلزم ان لا يكون الوضع نسبة لامتناع
لان استلزامه للنسبة كاف في كونه من الاعراض النسبية ولذلك ترى بعضهم يعرفون الاين بانه هيئة
حاصلة للمتمكن باعتبار حصوله في مكانه ويجعلونه بهذا المعنى من الاعراض النسبية قوله
وهي نسبة الشيء الى ما يحيط به بحيث ينتقل بانتقاله فان قيل المحيط بجميعه امثال ذلك فلا يتفق
بنسبة اليه من حيث انه ليس علته ومن حيث انه بينه وبين غيره الى غير ذكر وقد يعرف الملك بانه هيئة
اللاحقة للنسبة المذكورة قوله وهو التاثير حقوله وهو التاثير فيهما تسامح حيث جعل مطلق
التاثر ومطلق التاثير من مقولتي الفعل والانفعال اي باينك ان مفهومهما ان يفعل عبارة
عن تاثير الشيء في غيره تاثيرا غير قار وان مفهوم ان ينفعل عبارة عن تاثر الشيء عن غيره تا
ثرا غير قار فالتاثير والتاثر الآنيان ليسا من مقولتي الفعل والانفعال لانهما زمانيان
ولذلك قيدوهما بالزمان وقالوا ما دام المؤثر مؤثرا وما دام المتاثر متاثرا وفي تفعال
فالآنيان خارجان عن المقولات ودعوى كونهما غير جنسين دون ما ينوعان بعيدة
جدا وكذا دعوى كون الزمان جنسا عاليا دون الآني لا يخلو عن بعد قوله وقد جمع في بيت
هو في البيت وصلة زيد الطويل الازرق ابن مالك في داره بالامس كان متكيا في يده غصن لواه
فالتوى فهذه عشر مقولات سواه قوله فلا يكون نقضا لان المقصود حصر الموجودات
المندرجة تحت جنس اي انها مندرجة تحت هذه المقولات لا حصر الموجودات مطلقا
فان الحقائق النوعية البسيطة لا تندرج في شيء منها لكن على تقدير وجود النقطة
والوحدة يحتاج في تعريف الكيف الى قيد يخرجهما عنه قوله بعضها في الاعيان وبعضها
في الاذهان والمتكلمون وان قالوا بوجود بعضها في الاعيان لكن لم يقولوا بوجود
شيء منها في الاذهان لانهم ينكرون الوجود الذهني وقيل النقل الصحيح عن المحققين
ان جميعها موجودة في الاعيان بجنسها لا بجميع انواعها والمتكلمون على ان الكل ما عدا الاين
في الاعيان لا يوجد ولا يجب قوله اعني الشاملة لجميع الموجودات او اكثرها فالشاملة

الموجودات كالوحدة العارضة لكل موجود وكالوجود عند من قال بكليته كذلك معنى وكالامور

والشاملة لاكثرها كالامكان والحدوث فعلى هذا يكون البحث عن الوجوب والقدم

والامتناع والعدم بالعرض والاولى ان يقال الامور العامة مع الشاملة لجميع الموجودات

اما على الاطلاق او على سبيل التقابل وقيل هي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي

الواجب والجوهر والعرض قوله الموجود هو الفاعل والمعدوم هو المنفعل المذكور

في الشفاء انهم قالوا الموجود هو الفاعل او المنفعل والمعدوم ما لا يكون فاعلا

ولا منفعلا وهذا اوضح اذ اطلاق المنفعل على المعدوم بعيد كما لا يخفى قوله اذ كل من

المعرفات الثلثة للموجود يعرف بالموجود اما الاول فلان الشيء هو الموجود في

الثابت العيني هو الموجود العيني وذلك يعرف بمفهوم الموجود وبالحقيقة هذا

تعريف الشيء بنفسه وهو كالتعريف الدوري في استلزام المحذور الذي هو تقدم الشيء على

نفسه واما الثاني فقيل لان الذي اشارة الى الموجود وقيل لانه حاصله ما يمكن ان يخبر

له الخبر اي يوجد فكانه قيل هو الموجود له الخبر بالامكان واما الثالث فلان الفاعل

هو الموجود المؤثر قوله وكذا من المعرفات الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم اما الاول

فلان المنفي هو المعدوم فيؤل الى تعريف الشيء بما لا يعرف الا به بل الى تعريف الشيء بنفسه واما

الثاني فلان محصوله ما عدم عنه الخبر بالامكان اي المعدوم عنه امكان الخبر واما

الثالث فلانه لان معنى المنفعل هو المعدوم المتاثر وعلى ما ذكر في الشفاء وهو ان

يقال معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود المؤثر والموجود المتاثر فمعنى ما لا يكون فاعلا

ولا منفعلا ما لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متاثرا وهذا بالحقيقة سلب

لمفهوم الموجود وهو في قوة سلب مفهوم الموجود وهو عين مفهوم المعدوم قوله واعلم

انه ان يكون ما وضع اللفظ بازائه معلوما حتى انه هنا ثم يعرف لفظا والمقصود

الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور

موضوع بازاء الصورة المشار اليها فما له الى التصديق وكلام بان هذا اللفظ بازاء

ذلك المعنى فلذلك كان قابلا للمنع فيحتاج الى النقل عن اصحاب اللغة والاصطلاح و

علاد

ومعانيه على الالفاظ المرادفة التي ادعوا لما يريد تعريفه كما يقال الغضنفر هو الاسد فان لم يوجد

او وجد يدلها الفاظ مركبة دالة على مفهومه ولا يكون التفصيل المستفاد منها مقصودا بل

نقصد بها مجرد تعيين ذلك المعنى واما ما عدا التعريف اللفظي من التعريفات فالمقصود بها

تحصيل صورة غير حاصلة ومن جملتها التعريف الاسمي الدال على تفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا

قوله اذ كل منها اعرف من الوجود قيل هذه الحجة مبنية على صحة وعلى تقدير تسليمها لا يلزم

كون تلك التعريفات لفظية لجواز كونها تعريفات حقيقية مختلفة الا ان حسن الظن بالمحقق

المورخين بها حمله على ان يحكم بقصدهم تعريف اللفظ بها قوله وايضا الوجود لا يمكن تعريفه

بحسب الحقيقة لانه بديهي التصور ان اراد انه بديهي التصور بالكنه فهو ممنوع وان اراد

بوجه ما فسلم ولا يلزم منه انه لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة قوله والبديهي يمتنع تعريفه لامتناع

تحصيل الحاصل انما يلزم من تعريفه تحصيل الحاصل اذا كان مما يحصل بمجرد التفات العقل اليه

الا انه لا يمكن ان تعريف البديهي اخذ سبب لا كاسب له او وضع عن البسيط كان وكلا

معا فلا قوله والكيفيات يمكن تعريفها بها اما بالحقيقي فظاهر واما باللفظي فبعد

حصولها وكونها مجهولة من حيث انها مدلولة لالفاظ مخصوصة قوله مستدركا اي مجمل

قوله لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم في المعرفة والجهالة عند من عرف

معنى صيغة المفعول مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة

المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود

علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك للاحتياج

الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العيني تعريف في الحقيقة للوجود بثبوت العيني

لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان

وكان ان تعريف الموجود المذكور صريحا دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دوري

قوله وتحديدهما اي تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العيني اي بما علم

منه تحديده به او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم

عليهما او لانهما اطلقا عليهما فتجا بالاطلاق المشتق منه على المشتق وهو مشتهر

والمآل في الحال واحد قوله كان بطلان التعريف الوجود والعدم بما ذكره الاعلى بطلان
تعريف الوجود والعدم بثبوت العيني ونفي العيني يعني ان تعريفهما بما ذكره يوجب تعريف
الوجود والعدم بثبوت العيني ونفي العيني لما حققناه والى بطلان ما ذكره في تعريفهما
ينجر منه بطلان تعريف الوجود والعدم ايضا لاشتراكه المبطل اعني لزوم الدور قوله
فلذلك لم يكتف آه اي الظاهر يقتضي التصريح بتعريف الوجود والعدم لكنه صرح في تحليله
بتعريف الموجود والمعدوم تنبيها على انهما متساويان لهما معرفة وجها للدوران تعريفهما
في قوة تعريفهما بل على ان المقصود الاصلي من تعريف الموجود والمعدوم معرفة مفهومي
الوجود والعدم لا انهما محتاجان الى التعريف كما عرفت وقيل بيان الملازمة المذكورة
في قوله ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للاجنبي على معنى ثاني ماخوذ في
معنى حد الوجود والعدم الاولى لان الوجود مساو للموجود والثانية كون الموجود بمعنى
بنفسه ومع نقول قد تبين فساد تعريف الموجود بالثابت العيني للزوم الدور فاذا علم
الثابت العيني وقطع النظر عن جميع ما عداه مما يعلم به الموجود لم يكن الموجود معلوما لان
الثابت لم يصلح معرفا له وهو بعينه يأتي في نفي فلا يكون الوجود ايضا معلوما له وان
حيث كان الثابت العيني معلوما كان الشيء معلوما قطعا فيكون بثبوت العيني معلوما
والوجود مجهولا فلا يصلح ان يكون معرفا له فلزم من بطلان تعريف الموجود بطلان تعريف
الوجود وهو المطلوب وانت خبير بانه تكلف مستغنى عنه بما قررناه قوله اشتد الاهتمام
في المحصل قيل معنى الشيء البسيط اي التصديق بوجوده متوقف على ماهية الحقيقية
اي تصوره بوجه الحقيقة فكان يجب ان يبين ان الوجود له حقيقة عينية ثم يشرع في ان تصور
تلك الحقيقة بديهية اولا فان قلت قد صرح في الهيات الشفاء بان ماهية البسيطة
بديهية فلذلك تركت هٰهنا قلت بناء في ذلك كما لم يذكره من ان الوجود من المعقولات
الثانية وايضا لو كان الاعتماد على شهادة البديهية يغني عن ذكره لكان مغنيا عن النقض
لتصوره واقول التصور في بيان تصوره بحقيقة الاسم وهو تصور مفهوم الشيء الذي يعلم
وجوده في الاعيان وهو جار في الموجودات والمعدومات وتصوره بحقيقته اي

تصور

اي تصور الماهية المعلومة الوجود وهو مختص بالموجودات وما ذكره من تقسيم الماهية
البسيطة انما هو في القسم الثاني اعني تصور الماهية الموجودة دون الاول الشامل للموجود
والمعدوم ولما كان الوجود من المعقولات الثانية كان من المفهومات الاعتبارية دون الاعيان
الحقيقية فليس تصوره من نوع سواء كان بالكنه او بغيره موقوفا على التصديق بوجوده والبديهة
والاكتساب في القسمين معا قلناكم تعرض لبيان حال التصور من نوع الوجود ولم يتعرض
للتصديق بوجوده بل اشار فيما بعد الى انه ليس موجودا عينيا فليس له هلية بسيطة واما ما ذكره
في الشفاء فليس معناه ان التصديق بثبوت الوجود في نفسه بديهي حتى يكون حقيقة عينية بل
معناه ان التصديق بثبوته لغيره على معنى ان كل الوجود متصف بالوجود بديهي اذ لا يشك
عاقل ان هناك موجودا او اتصاف الشيء بالوجود الخارجي لا يستلزم كونه موجودا في الخارج
كما سيأتي تحقيقه فالهلية البسيطة البديهية ليست للحقيقة الوجود بل للشيء بما متصف
به وهذه البداهة تغني عن التعرض لها اذ لا اشتباه فيها اصلا بخلاف بداهة تصور الوجود
فانها محتاجة الى استدلال او تنبيه قوله لانا نتصوره فتصوره اما بالبديهة او الكسب
انما تعرض لكونه متصورا دفعا لما يقال من ان امتناع كونه كسبيا لا يستلزم كونه بديهيا لجواز
ان يكون تعقله ممتنعا الا انه قد يناقش فيه بانه ان اراد انا نتصوره بكنه حقيقته فهو ممنوع
وان اراد انا نتصوره بوجه ما فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصوره بكنهه قوله اذ لا واسطة
بينهما اي بين البديهي والكسبي واراد بالبديهي معنى الضروري اي المستغني عن الكسب
لا معنى الاولي اي الذي يكفيه التفات العقل بديهته ليلزم كون التجربيات والتواترات
والقضايا الفطرية القياس والحدسيات والوهميات واسطة بينهما على ان الكلام في
التصور وما ذكره من الوسائط دون الاخيرين انما يجري في التصديقات فقط قوله وانما
ان يعرف بنفسه فيلزم توقف الشيء على نفسه اي توقف معرفة الشيء على معرفته وذلك توقف الشيء
اي المعرفة على نفسها وانما الكلام في التعريف الحقيقي دون اللفظي فلا يتجه منع الحصر في الثلثة
لجواز التعريف بالمرادف لما اجاب كما توهم قوله وتلك الاجزاء اما وجودات فيلزم توقف الوجود
على نفسه لان المركب يتوقف على اجزائه القريبة والبعيدة قوله وكذا يلزم توقف غيره على نفسه

وذلك لان الغرض تعريفه باجزائه التي هي عينه او شاملة عليه فالاجزاء لا تعدان معا على
تقدير كونه مفهوم تلك الوجودات فهو الوجود من حيث هو وكونه فيلزم الاجزاء
معا واما على تقدير كونها مع الوجود من حيث هو فلا يلزم الا الامر الاول قوله والاعم
لا يصلح لكن قيل ان المراد ان بعض الاعم لا يصلح للتمييز في الجملة فلا يكون صحة التعريف به فانه يا
فذلك لا ينفع لجواز ان يكون بعض آخر منه خصوصية مصححة للانتقال منها الى الاخص فيصلح
لتعريفه به ويمنعه في الجملة وان اراد ان كل شيء من الاعم لا يصلح له فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بان
التعريفات الناقصة ربما افادت تمييز المعرف عن بعض ما يغايره فالتمييز التام ليس شرطا الا في
التعريف التام قوله وبالاخص لانه اخفى فيه بحث لانه على ما مر اذ يجوز ان يكون الاخص
في بعض الصور اجلى من الاعم ومقتضيا للانتقال الذهني الى ذلك الاعم وان لم يتناول
جميع افراده والمثال لعموم النقيض وقلة الشرائط والموانع على كون الاعم اجلى
منظور فيه قوله او غير وجود فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بوجود هذا ان لم يحصل
امر زايد آخر على الذي فرض انه غير الوجود وان حصل عاد الكلام اليه بان يقال هذا الزائد
ان كان اما وجود فيلزم توقف الشيء على نفسه او غير وجود وح اما لم يحصل زايد ان كان
الوجود محض ما ليس بوجود وان حصل عاد الكلام اليه ولزم التسلسل في تركبه من امور غير
متناهية قوله فان التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور
طرفيه لم يرد بذلك تفسير التصديق البديهي المقابل للكسبي اعني ما هو بمعنى الضروري
ليلزم الواسطة بينهما كما مر بل هذا هو تفسير البديهي بمعنى الاولي لان التصديق المستدل
به من هذا القبيل فهو اولى اقدم الضروريات واذا لم يلزم بداهة تصوره فذلك
في غيره اولى قوله ولئن سلمنا هذا تنزل عن الابطال الاول الى ابطال ثاني اذ يمكن
دفع الاول بان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه الاكتساب اصلا فلا بد ان يكون
تصوره ضروريا قطعا قوله وبداهة التصور بوجه ما لا يقتضي بداهة التصور بالكنه
ولا بداهته من كل الوجوه الا يرى ان كلما يتوجه اليه العقل لا بد ان يكون بديهيا
مطلقا اي بجميع اجزائه لم يحتج الى دليل اي على كون تصور الوجود بديهيا لانه

لانه من تلك الاجزاء فيكون بديهيا ايضا والبديهي لا يستدل عليه وحاصل الجواب الآتي
ان ما ذكرتم يستلزم كون تصور الوجود موصوفا في الواقع بالبداهة وذلك لا يستلزم
العلم ببداهته فيستدل بذلك الدليل لتحصيل العلم ببداهته قوله والا لم يفد ذلك لانه
اذا لم يكن بديهيا بجميع اجزائه كان بعض اجزائه غير بديهي وجاز ان يكون ذلك البعض
هو تصور الوجود فلا يعلم منه كون تصور الوجود بديهيا فلا يكون الاستدلال به مفيدا
للمطلوب وتوضيحه ان صورة الاستدلال هكذا تصور الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق
وكل جزء من اجزائه بديهي فتصور الوجود بديهي فاذا لم يكن هذا التصديق بديهيا
بجميع اجزائه لم يصدق تلك الكلية في الكبرى فلا ينتج وقيل لم يفد لان الدليل على هذا
التقدير يدل على خلاف الواقع اذ الغرض عدم بداهة التصديق مطلقا فاستدلال الدليل
على بداهته استدلال على خلاف ما هو الواقع وليس بشيء اذ ليس الاستدلال على بداهة جزء
التصديق بجميع اجزائه ليلزم من الاستدلال على خلاف ما فرض في الواقع بل على بداهة تصور
الوجود ثم الاستدلال عليه ببداهة التصديق على ذلك التقدير لا يتم كما بينا قوله انه علم انه
بديهي مطلقا لم يحتج الى الدليل اي على كون تصور الوجود بديهيا لانه معلوم قوله والا لم
يفد لانه اذا لم يعلم المستدل كونه بديهيا بجميع اجزائه لجاز ان يكون بعض اجزائه
كسبيا وان يكون ذلك البعض تصور الوجود ومع هذا التجويز لا يعلم من بداهة التصديق
بداهة تصور الوجود فلا يكون ذلك الدليل مفيدا للمطلوب قوله لان العلم ببداهته مطلقا
بدون العلم ببداهة اجزائه محال ان اراد ان العلم ببداهة التصديق مطلقا اي بجميع اجزائه
بدون العلم ببداهة الاجزاء مفصلة محال فممنوع اذ قد يعلم اجمالا ان هذا التصديق
حاصل لمن لا كسب له قطعا فيعلم كونه بديهيا مطلقا ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل
خصوصيات اجزائه وان اراد انه بدون العلم ببداهة الاجزاء اجمالا محال فهو مسلم
لكنه لا ينافي الاستدلال لان المقصود به حصول العلم ببداهة جزء معين تفصيلا اعني
تصور الوجود وهذا كما قيل العلم بكلية الكبرى للشكل الاول يتوقف على العلم بالنتيجة
فلو استدل بها عليها كان دورا واجيب بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف الا على

العلم بثبوت الحكم بالاكبر للاصغر او انتفائه عنه من حيث هو فرد ما من افراد الاوسط
والنتيجة هي ثبوته له او انتفائه عنه من حيث خصوصه وظاهر ان العلم بكلية الكبرى
لا يتوقف على العلم بهذا الثبوت او الانتفاء فاذا قلت كل حيوان جسم فقد اندرج
في هذا الحكم الانسان من حيث هو فرد الحيوان لا من حيث هو انسان والمطلوب العلم بثبوت
الجسم للانسان بخصوصه والاحكام تختلف باختلاف العنوان او لا ترى ان قولك
جاء في زيد قضية مغايرة لقولك جاءني رجل بحيث يصح ان يعلم الثاني دون الاول وان
كان ذلك الرجل في الواقع هو زيدا فالموقوف عليه كلية الكبرى مغايرة للموقوف عليها
فلا دور وما قيل من ان الاجزاء اذا حصلت للنفس بغير كسب فاذا النفس المحصلة لها
عرفت بوجود التغاير بينها انه يمتنع فيكون بواسطة كل بديهي بديهية وكذا كسبية كل كسبية
بديهية يقيني ما ذكره انا نجد في انفسنا صورا كثيرة لا ندري انها متى حصلت
وكيف حصلت وذلك لانه قد يحصل في النفس صورة ولا يلتفت النفس الى كيفية
حصولها ثم يحصل منها صورة اخرى ولا يلتفت ايضا الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وتكثرت الصور توجهت اليها فالتبست عليها في بعضها كيفية
حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات او الى الاكتساب قوله
بنحو قوله فنقول لا نسلم اجزاء الوجود اذا كانت غير موجودات يمكن ان تجعل ايضا
في بيان بطلان الوجه الثاني من الاستدلال ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف
الوجود على نفسه ولا تعريفه بنفسه لجواز ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا لا
ذاتيا كصدق الانسان على كل واحد من اجزائه ولا استحالة في ذلك فان قيل تلك الاجزاء
اما عين مفهوم الوجود او غيره فيتعين اختيار الشق الثاني قطعا فيجب ان يصدق مفهوم
الوجود عليها صدقا عرضيا فيكون اجزاء محمولة وعدم صدقه عليها فيكون اجزاء غير محمولة
قوله لجواز ان يكون الزائد هو الاجزاء جميعا يريد الاجزاء باسرها مجتمعة بحيث لا
يخرج عنها شيء منها سواء كانت مادية او صورية ولا شك ان هذا المجموع لم يحصل الا عند
الاجتماع فلا زائد على كل واحد واحد فرض انه غير الوجود واذا كان الوجود عين

هذا

هذا المجموع لم يلزم ان يكون الوجود المحض الذي هو موجود ليلزم التناقض بل يلزم ان يكون الوجود
عين مجموع امور كل واحد منها غير موجود وهذا ليس بمحال اذ كل مركب يتركب من اجزاء
كل واحد منها غيره وكل مركب يتركب من اجزاء غير محمولة يتركب من اجزاء كل واحد منها غيره
وليس هو بمحمول على شيء منها اصلا وهذا نقض اجمالي للاستدلال الثاني كما اشار اليه بقوله
وايضا لو صح ما ذكرتم يلزم نفي جميع المركبات وحاصله منع تعين هاهنا فان الجميع يطلق تارة
على معروض الهيئة الاجتماعية واخرى على مجموعهما فان اراد بقوله هو الاجزاء جميعا
الاول لم يحصل زائد على الاجزاء والتعدد بخلافه وايضا يلزم ان يكون الوجود محض
ما ليس بموجود وان اراد الثاني قلنا الهيئة الاجتماعية ان كانت وجودا توقف الشيء
على نفسه وان لم تكن وجودا كان الوجود محض نفي ما ليس بموجود وجوابه انا نختار
الاول والمجموع بذلك المعنى زائد على ما فرض انه غير وجود وهو كل واحد واحد من تلك
الاجزاء الموصوفة بالهيئة الاجتماعية فان الترديد المذكور في الدليل بين الوجود و
غيره انما هو في كل واحد منها لا في مجموعها ولذلك قيل وتلك الاجزاء اما وجودات
واما غير وجودات ولو نحي في المجموع بانه وجود او غير وجود كان انه خلفه ظاهر
باعتبار انه وجود لانه المفروض وجودا في الحقيقة او تختار الشق الثاني وان الهيئة
ليست وجودا ولا تناقض لان اللازم كون الوجود عين مجموع امور كل واحد
منها غير وجود كما بينا فان قيل اجزاء الوجود ان لم يعرض لها هيئة اجتماعية او صورة
تجعلها شيئا واحدا لم يكن الوجود حقيقة واحدة وحدة حقيقية بل اعتبارية و
ان عرضت لها كان انضمامها اليها موجبا لهيئة اجتماعية اخرى وهكذا فيتسلسل
قلنا المقصود هاهنا كون الوجود ذا اجزاء بعرفية او لا حاجة لنا في ذلك الى الوحدة
الحقيقية وايضا عروض الصورة للاجزاء المادية في المركب منهما تركيبا حقيقيا
لا يقتضي الا اعتبار هيئة اجتماعية بينهما فان اعتبرت واعتبر انضمامها اليهما
حصل هيئة اجتماعية اخرى اعتبارية ولا تسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار و
كذا الحال في عروض الهيئة قوله لانه بل يتوقف على المساوات في نفس الامر وهنا

انما يكون جوابا عن بطلان التعريف الرسمي بما ذكره في الشرح اعني الوجه المشتمل على ابطاله
مطلقا لكنه في بطل ما هنا بان الكلام في تصور الكنه والرسم لا يفيده وقد
يجاب بجواز ان يكون لبعض الرسوم خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم هذا
واما الوجه الثالث الذي استدل به الفاضل المحقق ولم يذكره المصنف فهو ان الوجود
جزء من وجود كالمنفي بالبداهة وجزء المنفي بالبداهة اولى ان يكون بديهيا وجوابه
انه وجود كل منفي يعجبه ما بداهة واللازم منه ان يكون نفس الوجود بوجه ما بديهيا
بديهيا ولا نزاع فيه قوله جزمنا بوجود علته قيل انا لا نجزم باحد الوجودات
المختلفة الذات مطلقا فلا يجديه نفعا الا بان يتوهم احد فالبعض الوجود المشترك
وان الجازم لخصوصيته فلا مخفى بعينها فهذا هو البطلان لانها متوحدة
لا نجزم بها فان الجازم بمعنى آخر فهو تم ويندفع بتلخيص الدليل وهو انا
اذا جزمنا بوجود ممكن وجزمنا مع ذلك ايضا بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم
ح بان العلة موجودة وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية
صفة الجوهر باعتقاد ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد بان العلة
موجودة باقيا بحاله لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد آخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك
معنى لم يتصور ذلك قطعا وقيل ايضا هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود
آخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة لشيء ونتردد في انها مفهوم
الوجود او غيره واجيب اولا بانه يلزم من ذلك الاشتراك بين نفسه وغيره وهو
كذلك فلا يلزم وجود آخر وثانيا بانه يلزم منه ان يكون للوجود وجود آخر مغاير له
بالاعتبار وينقطع التسلسل بانقطاعه قوله فلا يتم الشرطية يعني قوله لو لم يكن
الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لتوحد الذهن فيه حال تردده في الخصوصيات
والظاهر انه منع للشرطية وحيث كانت سندا عليها وجب صرف منعها الى مقدمة
الدليل فكانه قيل الشرطية غير صحيحة وقد ذكر في بيانها لو لم يكن الوجود مشتركا
لكان مختصا بالقياس الى جميعها فيتم المطلوب انه اراد به لو لم يكن الوجود مشتركا

بين

بين جميع الموجودات لكان مختصا بالقياس الى جميعها فهو باطل لجواز ان لا يكون مشتركا
بين الجميع ويكون مشتركا بين الممكنات وحدها وان اراد انه لو لم يكن مشتركا بين
الجميع لكان مختصا ولو بالقياس الى بعض الموجودات فهو مسلم لكن الاختصاص على هذا
الوجه لا يستلزم التوحد فيه حال التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود مع الاختصاص
المذكور مشتركا بين الكل الموجودات كالممكنات فيتردد بين خصوصيات الممكنات من
الجوهر والعرض مع الجزم بالوجود وتحرير الجواب ان معنى الشرطية هو ان الوجود لو
لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات لتوحد الذهن فيه حال تردده في شيء من الخصوصيات
والدليل عليها انه لو لم يكن الوجود مشتركا كذلك لكان مختصا في بعض الصور قطعا فيلزم
من التردد في الخصوصيات في صور الاختصاص التوحد في الوجود وذلك مما لا شك فيه
لكن التالي باطل اذ يصح الجزم بالوجود مع التردد في اي خصوصيته كانت من الواجب
والممكن باقسامه كلها ومنهم من جعله معارضة لدليل الشرطية وقررها هكذا لو لم يكن
الوجود مشتركا بين الكل وكان مشتركا بين الممكنات جاز التردد بين خصوصيات
الممكنات من الجوهر والاعراض مع الجزم بالوجود فعلى تقدير عدم الاشتراك بين الكل
يجوز في الجملة ان يتردد في الخصوصيات مع الجزم بالوجود فلا يكون عدم الاشتراك
بينه مستلزما للتردد في الوجود حال التردد في الخصوصيات فبطل الشرطية التي
ادعاها المستدل ثم اجاب عنها بان مقدم شرطية المعارض مركب من جزئين الاشتراك
وعدمه فباعتبار الاشتراك يستلزم جواز التردد بين الجوهر والعرض حال الجزم بو
جود العلة كما تبين وباعتبار عدم الاشتراك يستلزم عدم جواز التردد بينهما
حال الجزم بوجودها فيكون شرطية المعارض باطلة وهذا فاسد لان جزء مقدم شرطية
عدم الاشتراك بين الكل لا عدم الاشتراك بالكلية فلا يستلزم عدم جواز التردد
حال الجزم قوله محدث في جميع الماهيات المعروضة وذلك لعدم التمايز في السلوب
في المعدمات قوله والا لبطل الحصر العقلي بين الوجود ونقيضه لان مفهوم النقيض
في اة الشيء اما موجود بوجود حقيقي او ليس بموجود اصلا وذلك ليس بحصر اصلا

لجواز ان يكون موجودا بوجود خاص آخر فان قلت لو اريد بهذا التقسيم ان الشيء
اما موجود بوجود ما من الموجودات او ليس بموجود اصلا لم يبطل الانحصار قلت
للحصر انما يكون بملاحظة لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المتعددة التي وضع
بازائها ولا يكون حصرا عقليا معنويا بل استقرائيا لفظيا ونحن نجزم بان تقسيم
الشيء الى الوجود ونقيضه مما يجزم العقل فيه بالانحصار مع قطع النظر عن اللغات ولو
ضاعها قوله لانه ان مفهوم السلب واحد وما ذكر من عدم تمايز السلوب بحسب المعاني انما هو
بالنظر الى انفسها ولكن لها تمايز بحسب الايجابات اي باعتبار وجوداتها وقد علم ان السلب مفهوم
واحد لا تعدد فيه قطعا لا اصالة ولا تبعا ثم المقصود من ضرورة ان دفع التعدد موجود
في الجملة ثم يحتاج الى ان ينضم اليه بطلان الحمل اللفظي قوله لكن يكون كل واحد من السلبين مشتركا
في مطلق السلب ضرورة صحة حمل مطلق السلب عليهما الدال على الاشتراك هذا التقريب بعينه
جار في الوجود فمن سلم الاشتراك فيه لا يسلم اشتراك السلوب في مطلق السلب بل المشترك
بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود سواء قوله لم يجزم العقل بالانحصار كيف
لا يجزم بالانحصار مع ان معناه زيد اما ان يكون موجودا بوجود خاص واما ان
لا يكون موجودا بوجود خاص وهذا ترديد بين النفي والاثبات يجزم العقل
بالانحصار فيه بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة
بين اثبات مفهوم خاص وسلبه قوله بل يطلب فيما آخر هذا الطلب انما هو من نظر
الى جانب اللفظ واما اذا نظر الى جانب المعنى فلا مجال لهذا الطلب كما بينا فظهر
ان الخط الخطي قوله مع ضرورة وجوب اشتراك مورد القسمة بين الاقسام وذلك لان
التقسيم ضم مخصص الى مشترك وحقيقته ان ينضم الى مفهوم كلي قيود مخصصة متجامعة
اما متقابلة او غير متقابلة فيحصل من انضمام كل قيد اليه قسم منه فلا بد ان يكون
مشتركا بين اقسامه بخلاف الترديد فانه لا يستلزم اشتراكا كما في المنفصلات
وقد يجري في الاثبات الحقيقية كما في الطلبات الشبيهة بها كقولك زيد اما ان يكون
قائما او قاعدا وليس تقسيم الوجود الى اقسامه بالنظر الى اللفظ على تاويل المسمى به

لفظه مع قطع النظر عن اللغات بل مع هما كما سنذكره قوله لانا لو قطعنا النظر عن لفظ الوجود
قيل كلام المحشي ان يقول اذا قطعت النظر عن لفظ الوجود لم اجد الا معاني للحقائق المختلفة
كالانسان والفرس وغيرهما وليس هناك امر يعم ذلك يدل عليه لفظ الوجود فجوابكم
معارض بمثله ولا يخفى انه خروج عن الانصاف لانا البديهة مع قطع النظر عن اللغات
كلها تشهد بان الموجودات لها حالة مشتركة فيها وتمايز جملتها باعتبارها عن المعدومات بالكلية قوله
واعلم ان هذه الوجوه تنبيهات لا براهين اذ اشتراك الوجود من حيث المعنى بديهي
لا يقال هذا الكلام بعينه جار فيما ذكره الامام لبداهة نفي الوجود فلا يكون
للمنع الواردة هناك كثيرة نفع ايضا لانا نقول البديهي هناك هو الحكم بان نفس
بوجه ما بديهي وذلك مما لا نزاع فيه وانما النزاع في كون نفسه بالكنه بديهيا وذكر
ما بنا نبه في حصوله فضلا عن كيفية حصوله قوله لعدم نفس طرفي ذلك البديهي على التوقف
الذي يتوقف عليه الجزم قيل فعلى هذا يتوقف جزمه على قول شارح يتصور به طرفه
على وجه يتوقف عليه الجزم والوجوه المذكورة افيد فلا يفيد تصور الجواب
احتياج البديهي الى التنبيه بالنسبة الى بعض الاذهان انما هو لنوع خفاء فيه وذلك
مما لا ينحصر في خفاء تصوراته ليختص التنبيه في القول الشارح وانما خص بالذكر
خفاءه لاجل تصوراته تنبيها على ان اجلى البديهيات اعني الاوليات يوجد فيه خفاء
ويتوقف في الحكم لعدم وجودها قوله فالمنع والمعارضة فيما ذكر من صور التنبيه لا يجدي
كثير نفع قيل من البين ان ليس لكل شرح مبنيها على كل شيء بل لا بد هناك من مناسبة مخصوصة
وشرايط معينة فاذا منع حصول تلك المناسبة والشرايط لم يترتب عليه المقصود
كما لم يترتب على الدليل المنع مقدماته ما هو المقصود منه وكذا اذا عورض بما ينافيه
فتخصيص المنع والمعارضة بغير التنبيه من الاوجه لم وانت تعلم ان المقصود بالدليل
سند لان اثبات المدعى في نفسه اعني اظهار ثبوته في نفسه فاذا عورض احتيج الى
دفعها والاخفاء المقصود بالكلية واما التنبيه فلم يقصد به اثباته ليخل بالمنع
والمعارضة بل تنبيه السامع لثبوته فاذا منع او عورض لا ينبه له فانتبه له

من البداهة والكسب

ولا يقدح ذلك في ثبوته المستغني عن الاثبات ولا شك ان المقصود الاصلي في هذا المقام
وان لم يكن مقصودا بالتنبيه فقوله لا يجدي كثير نفع يعني لعدم قدحه في
ثبوت المدعى لا لانه لا يجدي نفعا اصلا قوله لم ينازع فيها احد الا الاشعري ومن تابعه
فانهم قالوا وجود كل شيء عين ماهيته فهؤلاء ليس عندهم وجود مطلق
مشترك ووجود خاص بكل فرد له بل ليس هناك الا الحقايق المتخالفة بالذات وكل
واحدة منها لفظ الوجود مشتركا لفظيا واما القائلون باشتراكه معنى فعندهم
وجود مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود وهذا الدليل
اعني الوجه الاول المبني على الاشتراك انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد
على الماهية ولا يدل على كون الوجود الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق
نفس ماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرض لافراده قوله فيلزم
ان لا يكون الماهيات ايضا متحدة وليس كذلك قيل عليه ذهب جماعة من الصوفية الى ان
ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة
الوجود المنزهة في حد ذاتها عن شوائب العدم وسمات الامكان ولها تقيدات
بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي
فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكره من عدم اتحاد الماهيات ولا يتم ايضا
اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا اقول هذا خروج عن طور العقل فان
بديهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقائق متخالفة
بالحقيقة دون الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكا
شفاتهم ومشاهداتهم وانه لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل وملاحظته بل هي
موجودة هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتقيدون بدرجات العقل القائلون
بان ما تشهد العقل بخلافه وكانت تشهد عليه قد خرج وانه للطور وراءه فهي [illegible] ان
تلك المكاشفات والمشاهدات [illegible] لان ما يخالف العقل فهو
بشهادة بديهته عندهم مستغنون عن اقامة البرهان على بطلان امثال ذلك

ويعدون

ويعدون تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها قوله لو كان داخلا لكان اعم الذاتيات لا يرد
عليه ان الوجود اذا كان داخلا في الموجودات كان جزءا لها لا يجب ان يكون ذاتيا
لها لجواز ان يكون جزءا غير محمول واما المتنوع عنه على هذا التقدير اعني الموجود فلا
يلزم ايضا كونه ذاتيا لان المشتق من جزء غير محمول يشتمل على نسبة هي خارجة عن ماهية
المركب ولو سلم كونه ذاتيا فلا نسلم انه جنس لجواز ان لا يكون تمام المشترك فلا يتم ما ذكره
من الامتياز بفصول موجودة لابتنائه على كونه جنسا ويجاب بعد تسليمه بانه لما كان جزءا لجميع
الموجودات وجب امتياز بعضها عن بعض باجزاء اخر موجودة سواء كانت الاجزاء
الاخر محمولة او غير محمولة ثم ينقل الكلام الى تلك الاجزاء الاخر ويقال يجب ان يكون
الوجود جزءا لها اذ المفروض ان الوجود جزء للموجودات باسرها وهو المط من غير احتياج
الى كون الوجود ذاتيا وجنسا وكون الاجزاء الاخر فصولا قوله لانا نختص بنوع
على تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال هذا انما يتم اذا كانت الاجزاء خا
رجية لقيام البرهان على امتناع ان يتحقق في الخارج امور مترتبة غير متناهية
واما اذا كانت عقلية لا تحقق لها في الخارج متباينة فلا دليل على استحالته اذ غايته امتناع
تعقل كنه الماهية بالقياس الى القوى القاصرة عن ادراك تفاصيلها الى نهاية
واما القوى العالية فيجوز ارتسامها بكنهها فيها اللهم الا ان يقال ترتبها في وجودها
في تلك القوى يستلزم بطلان ترتب الامور العينية فيلزم امتناع تعقلها بالكنه مطلقا قوله
فلا يتم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية اما عدم
لزوم اتحاد جميع الماهيات على ذلك التقدير اعني كون الوجود ذاتيا في بعض دون
او جزءا في بعض فظاهر واما عدم لزوم تركبها من اجزاء غير متناهية فلجواز ان يكون
الوجود زائدا على ماهية الفصول فلا يلزم ان يكون لها فصول اخر الى لا نهاية له قوله
لانه ان اقتضى العروض فقد يقال هذا لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي للعروض واللا عروض
والتنصيص هو الماهيات فلا يلزم محذور قوله بانه اذا كان مشككا يكون زائدا في
الجميع الذي يلزم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الكل واما اختلف فلا يلزم

منه ان يكون عرضيا في الكل لجواز ان يكون ذاتيا لبعض وعرضيا لبعض آخر على انه قيل
لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات والذاتيات بالتشكيك واقوى ما ذ
كروه على ذلك انه اذا اختلفت الماهية او الذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة
ولا ذاتيها واحدا وهو منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بالكمال والنقصان نجيء
الماهية كالزايد والزاوية من المقدار لا يوجب تغاير الماهية وح نقول لم لا يجوز
ان يكون الوجود طبيعة واحدة جنسية تحتها افراد تختلف كما لان تلك الطبيعة
الماهية فيها بفصولها كما ان العارض المقول بالتشكيك عندكم مفهوم واحد في نفسه
ومقول على ذوات مختلفة بذواتها فكما لان ذلك العارض قوله وهو عين المط قيل
المط زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده التي
هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات الخاصة عروضه للماهيات لجواز ان
يكون الوجود العارض والمعروض معا داخلين في الماهيات فلا يكون اللازم من
التشكيك عين المط ولا مستلزما له وهو مدفوع بان حاصل قوله اجيب بانه اذا كان
مشككا يكون زايدا في الجميع اذ الوجود بالقياس الى الماهيات ان كان متساوي الحصول
فيها لم يجز الاختلاف بالتقدم والاولوية والوصف بناء على امتناع اختلاف حقائق
كما مر وان لم يكن متساوي الحصول فيها بل كان مشككا بالقياس اليها لزم خروجه عنها وهو
عين المدعى وكان هذا القائل توهم ان التساوي في الحصول والاختلاف فيه يختصان
بالامور المحمولة على ما تحمل هي عليها وان المنع اختلاف الذاتيات بالقياس الى ماهية
فانه لم يدر ان الاجزاء التي لا تحمل والعرضي ايضا لا فرق قوله الوجه الثاني انه لو كان الو
جود [illegible] ينفك عن تعقل الماهية اي تعقل الماهية ولا نعقل وجودها اعترض على هذا
الوجه بان محصله انا نتصور الماهية ولا نتصور وجودها فالماهية معلومة اي تصورا
والوجود ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط واجيب بان المراد كما يفهم من الشرح
ايضا انا نتصور الماهية ونشك في وجودها فلا يكون عينها والا لما امكن الشك
ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه يقيني ولا يكون ايضا ذاتيا لها لانه بين الثبوت لما هو

ذاتي

لما يوجد له وهذا انما يتم ان لو كانت الماهية معقولة بالكنه فانها اذا كانت معقولة
لا بكنهها جاز ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن انتسابها اليها او لا يرى ان النفس
لما كانت متصورة باعتبار تدبيرها البدن لا بكنهها تعرضوا لاثبات جوهريتها بالبرهان
مع زعمهم ان الجوهر جنس لها وهذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص زايد ايضا
في الماهيات التي يمكن تعقل خصوصياتها مع عدم تعقل وجودها قوله فان تعقل
وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار يعني ان تعقل الماهية هو
وجودها الذهني فاذا تعقلت كانت موجودة فيه لكن لا يلزم من تعقلها تعقلها
فربما يكون وجودها الذهني حاصلا له ولا يكون متعقلا لان تعقل الشيء لا بد ان يكون
مغايرا له اما بالذات كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل اعني الاشياء التي لا يكون عينه
ولا قائمة به واما بالاعتبار كما في تعقل الشيء نفسه والامور الحالة فيه فان تعقل المجرد
لذاته مثلا ليس لا بصورة حاصلة من ذاته في ذاته وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشيء
لا يغيب عن ذاته وذلك اقوى من حصول المثال في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته مغا
ير لاعتباره من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصور الذهنية القائمة بالنفس
انما هو بحضورها بذواتها عند المدرك لا بحصول صورها فالنفس في ادراكها الصورة الذهنية
لا يحتاج الى صورة اخرى منتزعة عن الاولى بل يتحد هنا المعقول والتعقل بالذات
ويختلفان بالاعتبار اذ لا بد من التفات النفس اليها حتى يصير معقولة كما يتحد العاقل
والمعقول والتعقل فانا في ادراك المجرد نفسه ويختلفان اعتبارا واذا كان الادراك حضور
المدرك بنفسه عند المدرك يسمى ذلك علما حضوريا وعلم الله سبحانه وتعالى بجميع الاشياء
من هذا القبيل كما سيأتي تحقيقه قوله اجيب بانه لو كان تعقل الماهية مستلزما لتعقل و
جودها اي على انه اما عينها او جزؤها كما يدل عليه قوله اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء
بنفسه وبذاتياته والمراد بالمفهوم الذاتي بالمعنى الاعم المتناول للذات قوله فانا نعقل ماهية المثلث
ونشك في وجودها الذهني والخارجي ولذلك احتيج فيه الى اقامة البرهان
ويتجه عليه ما مر من انك اذا اردت به التعقل بالكنه فممنوع وان اردت تعقيله فلا طائل

تحته قيل ولا يكفي ان يقال الا يعني بالمثلث الا السطح المحيط به خطوط ثلاثة وهو معقول
بكماله لان المثلث ليس من الماهيات الاعتبارية التي تكفي في تعريفها العناية بل من الماهيات
الحقيقية فلم قلت ان كمال حقيقته معقول الموجود الخارجي في حد ذاته هو هذا الذي ذكرته
لا غير وهذا جار في جميع الحقائق لاحتمال ان لا يكون شيء منها متعقلا بالكنه قوله فان
قيل يجب ان يكون الماهيات التي لا نتصورها بعنوان المدعي كون الوجود زائدا الكل وما
ذكرتم على تقدير صحته انما يدل على كونه زائدا في الحقائق التي نتعقلها كالمثلث ونحوه
دون التي لم نتعقلها بخصوص صفاتها كحقيقة الواجب تعالى فانه لا يمكن تعقلها مع تعقل وجودها قوله
اجيب بانه على تقدير الاستواء لا يجوز في كل منهما ما قد عرفته سابقا من انه يجوز على تقدير
الاستواء الاختلاف بالنفسية والجزئية والعرضية مستندا الى الاقتضاء وعدم الوجود ذكره
لا الى اقتضائه اياه المنافي للاستواء قوله وعلى تقدير التشكيك يلزم كونه زائدا كما ذكرنا
فلا نكتفي عليك ما يرد عليه بما قررناه في الوجه السابق فلا نعيده قوله الوجه الثالث
ان الامكان متحقق لا انه يرد به تحققه في نفسه بحسب الخارج بل حصوله للاشياء وانصا
فها به فان اتصاف الموجود بالامور الاعتبارية جائز فبعض الموجودات الخارجية
متصفة في نفس الامر بالامكان وان لم يكن الامكان موجودا خارجيا قوله لو كان
نفس الماهيات او داخلا فيها لم يكن نسبة الماهية اليه والى سلبه على السوية وذلك
لان نسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وارتفاعه بالضرورة وكذا الحال في
نسبة الشيء الى جزئه والى سلبه لكن اللازم وهذا الدليل انما يدل على زيادة الوجود
على الماهيات في الممكنات سواء كان وجودا مطلقا او خاصا ومنهم من قال الذي
يدعى ان الوجود نفس الماهية يقول ان بعض الماهيات يقتضي لذاته ان يكون تلك
الماهيات الماهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج
في كونه انسانا في الخارج الى غيره لانه يحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن
وليس هناك امر يكون نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبا
رية كافية هنا فاذا كان الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان فيه تحقق وجوده

مغاير

مغاير للماهية في المفهوم كما ادعاه ولا يذهب عليك ان كون الماهية تلك الماهية في
الخارج مفهوم مغاير لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لا انه كونها
في الخارج الا انه زيد عليه قيد وهو قوله تلك الماهية وحينئذ نقول اذا لم يقتض الماهية
لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء الماهية
نسبة الماهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي النسبة واما قوله
وان سلم لكن الجواب انه لا يستلزم بان الامكان نسبة فيتوقف على طرفين متغايرين حتى يتعرض
بان التغاير الاعتباري كاف والامكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغو لجريانه
في الوجوب لعينه بل يستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبها فرجع
قوله ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال فيتم ما فيه من ان ذلك اذا كان حالة الذاتي
معقولا بالكنه وهو غير مسلم في شيء من الماهيات قوله وهو يناقض مع لزوم التناقض
فيه بان معنى قولنا الماهية ليست ماهية في الخارج ان الماهية المعقولة الموصوفة
افرادها ما الزائدة خارجية ولا تناقض في ذلك وهو مدفوع بان قولكم خارج الزائد
خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت حصة وراء الماهية و
في ذلك بان نسبته الى الافراد وحاصله في الحقيقة ان الماهية ليست موجودة في الخارج
فلو كان الوجود الخارجي عين الماهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها
المتبادر من سلب الشيء عن نفسه الا بالتأويل الذي ليس فيه وهذا تناقض بلا ارتياب ومحصله
من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو
فيه فذلك باطل لان مآله في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم
يجز اصلا فانه لم يكن الانسان موجودا في الخارج وقلت الانسان ليس بانسان في الخارج
كان صادقا ومحصله ان الانسان ليس بموجود في الخارج واما اذا قلت الانسان ليس
بانسان اصلا فهو باطل قطعا قوله فيلزم تركيب الواجب هذا يدل على انه لا يكون الوجود
داخلا في الكل ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل فانا اجبنا بجانبه ان ذلك
لا يجري على تقدير الاستواء وعلى تقدير التشكيك كان زائدا في الكل ايضا

واعلم ان الشارح صرح اولا بان هذه الدعوى ايضا ضرورية وان الوجوه المذكورة تنبيهات
تنبيهية اشارة الى ان المنع الذي نورده عليها لا يجدي كثير نفع لان المدعى ظاهر الثبوت
مستغن عن الاثبات فللفصيح بتلك الوجوه ازالة الالتباس عنه بالقياس الى الاذهان
القاصرة واما البصائر السليمة فكما تدرك اشتراك الموجودات في حالة تمتاز بها عن
المعدومات ونسميها في العربية بالوجود والكون وفي الفارسية بهستي وبودن كذلك
تدرك ان مفهومها خارج عنها توصف بها وتحمل عليها وان تعمم حقايق الموجودات وحقيقة تلك
الحالة وكيفية قيامها بها وحملها عليها لم يتعلق علمها بالكنه ولا يقدح ذلك في الجزم بالاشتراك
والزيادة بديهية **قوله** لا على معنى ان مفهوم الماهية من حيث هي لم يتصف احدهما ولا الآخر
فهما داخلان في مفهومها لا على معنى ان مفهوم الماهية ينفك عنهما وح اما ان يرد هكذا
ويقال ان قيام الوجود بالماهية اما ان يقوم بها بشرط وجودها او بشرط عدمها فاجيب
منع الحصر فانه يقوم بالماهية من حيث هي لا بشرط الوجود ولا بشرط العدم كما ان قيام
شيء كالبياض بالجسم مثلا انما يكون قيامه به لا بشرط حصوله له ولا بشرط عدمه عنه
واما ان يرد هكذا ويقال قيامه بها اما في زمان كونها موجودة او في زمان كونها
معدومة فلا يتكون منع الحصر اصلا والا يلزم الواسطة قطعا بل يختار ان القيام
في زمان كونها موجودة بهذا الوجود لا بوجود آخر حتى يلزم تحصيل الحاصل كما
في قيام البياض بالجسم بعينه **قوله** بل الماهية اذا كانت قبل تحققها وجودها فيل
كونها اما ان يثبت لها في الخارج اولا فان لم يثبت لها في الخارج كونها كانت
عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة في الخارج بل معدومة فيه وهو خلف
وان يثبت لها في الخارج كونها ولا شك ان الثابت لشيء في الخارج غير ذلك الشيء
في الخارج فيكون ممتازا عنه في الخارج اذ الغيرية ملزومة للامتياز ثم ان هذا الكون
الممتاز في الخارج ليس عين الماهية ولا جزءا لها فهو زائد عليها في الخارج فلا يلزم
انفكاك كل منهما بوجود عدم زيادته عليها في الخارج ثم قيل واعلم انه المفهوم
من كلام ان زيادة المقبول على القابلية في الخارج انما يتصور اذا كان المقبول موجودا

بوجود

بوجود مغاير لوجود القابل وهو ممنوع اذ قد يوجدان بوجود واحد كالوجود مع الماهية
فان الوجود موجود بنفسه لا بوجود مغاير له والماهية القابلة له موجودة به فالمقبول زائد في
الخارج وقابله اما موجودان في الخارج بوجودين متغايرين واما وجود وماهية موجودة
به فزيادة المقبول في الخارج على قابله تنحصر على وجهين فمن اراد حصرها في وجه واحد فلا
بد له من دليل على نفي جواز الآخر ونحن نقول اذا قلنا زيد موجود في الخارج مثلا فقولنا
في الخارج ان قيد لزيد كان ظرفا لوجوده وان قيد لوجوده كان ظرفا لنفس الوجود
ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا
هذا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا جزم بكونه موجودا في
الخارج فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجوده موجود في
الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود ذلك
الشيء اولا ترى ان قولك زيد متصف في الخارج بالسواد صادق قطعا وقد وقع الخارج ههنا
ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد بالسواد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا
كيف والسلب والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع في الخارج ظرفا لها
انفسها لا لوجودها اذا تمهد هذا فنقول الماهية اذا كانت في الخارج او وجدت فيه
يثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال
يثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا لثبوت الكون لها وفي كل ذلك ثبوت
شيء لآخر في الخارج يقتضي اتصاف الآخر به في الخارج بالامور العدمية كلها تقتضي وجود
ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصف بالصفة فيه بديهة
سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للماهية لكانت قبل ثبوته لها
ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون آخر فيه وهو باطل فقوله فان لم يثبت لها في
الخارج كونها كانت عارية في الخارج عن الكون فلا يكون موجودة فيه ممنوع بانها وان
لم يثبت لها في الخارج كونها لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة
فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان يكون

ظرفاً للوجود وجوده حتى يكون وجوده موجوداً خارجياً ولا أن يكون ظرفاً للاتصاف بالوجود
ليلزم كون الموصوف ثابتاً فيه قبل الاتصاف به فظهر مما قررنا أن الوجود الخارجي لا يكون
موجوداً في الخارج واللازم في الخارج بالماهية فكان لها قبل قيامها بها وجود آخر فيه وقد
يقال الحق أن قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة
التي هي الوجود فإن الأمر فيها بالعكس … لأن البديهة في ذلك لا تفرق بين صفة
وصفة نعم تشهد بأن قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجب أن يتوقف على وجوده بل
أن لا يكون قيامها به قياماً خارجياً على نحو قيام صفة البياض بالجسم لكن يستثني من ذلك الحكم
البديهية وكذا ما يقال من أن الوجود موجود في الخارج يلزم أن يوجد ما يزيد على ذاته وإن تغاير
الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لأن الوجود هو التحقق وما هو بين التحقق لا يحتاج
في كونه متحققاً إلى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققاً إلى
انضمام التحقق لا مضي بالضوء لا بذاته ليس مما يتوقف عليه لما حققنا من أن الوجود
لو كان موجوداً في الخارج لكان قيامه بالماهية فيه فيلزم أن يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود
آخر فيه ولما قيل من أن اتصاف الشيء بنقيضه في نفس الأمر غير معقول إلا إذا اعتبر هناك تغاير
اعتباري فيكون الاتصاف باعتبارين لا يجب بنفس الأمر وجود الماهية في الخارج وجود خارجي
لا موجود خارجي وكذا الشيء … نقيضه لا أنه متصف في نفسه فإن قلت إذا لم يتصف الشيء
بنقيضه في نفس الأمر كان مسلوباً عنه في نفس الأمر وإلا ارتفع النقيضان قلت إن السلب فرع
تصور الإيجاب بحيث لا يتصور الإيجاب لا يتصور السلب … ارتفاع النقيضين
في شيء وإنما ارتفاع النقيضين أن يتصور نسبة لا يصدق إيجابها ولا سلبها وههنا
لا يمكن أن يتصور نسبة وسيأتيك توضيح هذا المعنى في قوله والوجود لا يرد عليه القسمة
هذا إذا قلنا إن الوجود مفهوم كلي له أفراد كثيرة يتصف بها الماهيات اتصافاً حقيقياً
كما هو المشهور في كتب القوم وسيأتي دليل القوم عليها وأما إذا قلنا أن الوجود حقيقة هي
متشخصة في حد ذاتها لا تعدد فيها بحسب ذات الوجود وهي قائمة بذاتها لا يتطرق إليها
عدم أصلاً ولا إمكان قطعاً وهي حقيقة الواجب تعالى ومعنى كون غيره موجوداً هو

أن لتلك الحقيقة المقدسة … بغير … مخصوصة إلى ذلك القائم وإن كانت
تلك النسبة مجهولة الكيفية فذلك كلام يعجز عن إدراكه الآن أولو البصائر الذي حصل
من عنده … بفطنة ثاقبة عالية وأوتي … حكمة كاملة بالغة وسيرد عليك تفاصيل
هذه المطالب إن شاء الله تعالى قوله والماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها
في العقل إلخ فإن العقل يلاحظها من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم مطلقاً
أي سواء كان ذهنياً أو خارجياً فإنها وإن كانت موجودة في الذهن لكن للعقل أن
يلاحظها غير ملتفت إلى هذا الوجود ويسلب عنها الوجود فيجعلها قابلة له وأما إذا لوحظ
معها الوجود أو العدم فلا تكون قابلة له ولما كان قيامه بالماهية وتقبلها إياه من حيث
هي هي وهذه الحيثية إنما تثبت لها في العقل واللازم ح زيادته على الماهية في النفس لا في الوجود
العيني فالماهية متصفة في حد نفسها بالوجود الخارجي لا اتصافاً موجباً للاحتياج في الخارج
كما في اتصاف الجسم بالسواد بل موجباً للاحتياج في الذهن وذلك لأن العقل لا يقدر على اعتبار
الماهية وحدها في الخارج أولاً ليعتبر اتصافها فيه بالوجود ثانياً فإنه إذا اعتبرها في الخارج
فقد أخذها مع الكون فيه ولعلك … شيئاً … توضيح
هذا المقام لأنه مما زلت فيه أقدام الأفهام وعسى أن ينفعك في مواضع أخرى والله الموفق
قوله بطلت القضية الحقيقية وهي التي حكم فيها على ما صدق عليه الموضوع بالفعل أعم من أن
يكون موجوداً في الخارج أو لا يعني أن الحكم في القضية الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد
في نفس الأمر للكلي الواقع عنواناً سواء كان ذلك الفرد موجوداً في الخارج أو لا فإذا قلنا كل
مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين على أنها قضية حقيقية كان الحكم متناولاً لجميع ما صدق
عليه في نفس الأمر أنه مثلث لا مقصوراً على المثلثات الموجودة في الخارج في أحد الأزمنة بل
يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الأزمنة أصلاً من الأفراد التي يصدق
عليها المثلث في حد نفسها فظهر أن الحكم فيها يتناول ما ليس في الخارج موجوداً أصلاً فلو لم
يكن له وجود ذهني لم يصدق الإيجاب عليه ضرورة أن صدق الإيجاب يقتضي ثبوت المحمول
للموضوع وإذا لم يكن لشيء ثبوت أصلاً لا في الخارج ولا في الذهن لم يتصف بثبوت المحمول له لأن

ثبوت الشيء الآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فلولم يجعلها الوجود الذهني كانت الاحكام
الايجابية الكلية الحقيقية كلها باطلة قطعا فيبطل ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية
التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات الذي هو مدعاه اللهم الا ان يجعل
الموجبة الجزئية داخلة في المدعى قوله فانها بالملة لم يرد ان الخارجية لا يكون صادقة بل اراد
ان الكلية المأخوذة بحسب الخارج ليست كلية بل هي في الحقيقة جزئية فالقضايا الكلية الخارجية
بالملة كلها وان كانت صادقة في نفسها بخلاف القضايا الحقيقية فان كلها محكوم بها
ايضا صادقة في انفسها وهي المعتبرة عند المحققين بل كلها وكذا كل القضايا الهندسية والحسابية
فانها ليست مختصة بالموجودات الخارجية بل يعمها وغيرها لان تلك الاحكام من لوازم الماهيات
واما الخارجية فانما اعتبرها الظاهريون من ارباب هذا الفن فلا اعتداد بها فان قلت اذا
كان المحكوم مختصا بالوجود الخارجي او الذهني فكيف يكون القضية حقيقية كلية لا بد من كذب
الموجبات الكلية قلت هي هناك اخص اما خارجية او ذهنية وذلك لا يقدح في مطلوبنا
قوله وقد حقق المص بيان ذلك في نقد التنزيل قيل عليه لم يرد المص هناك على ان قال
الذي اعتبره الجمهور في القضية المحصورة ليس الا هذا الاعتبار فقط هذا ذكره الشارح
ولا المص ما يعتبر بابطال الخارجية واعتبار الحقيقية وقد يقال ان ما يشعر بذلك قاطع وانا
قد ابطل المص الخارجية هناك بما نراه لكن ههنا والله بانه قولنا كل ما يوجد في عرضين يمتنع
دايما بالخلاف على ذي واحد الى خطيته فانه ما يطابقه وبينهما متصلان في قضية صادقة لا
ينظر فيها الى وجود موضوعها في الخارج بل الى ما صدقها ثم قال ان قيل الموضوع ان وضع مع كونه
موجودا في الخارج الا ان الحق ان يكون صفة موضوع مع الموضوع جزء منه وكلامنا
فيما بينهم من هذا المثل وايطال ايضا تفسير المتأخرين للحقيقية وتكلم على القضية الكلية
التي اعتبرها صاحب التنزيل وقال بعد ذلك اذا ظهر فساد الوجوه التي ذكرها فلنبين الحق
المتعارف الذي يستعمله الجمهور من المحصلين واورد كلاما محصله ما ذكره الشارح في تفسير
الحقيقية فوكر من قال لم يرد المص هناك على ان قال في تنزيل الامر واعلم ان ما ذكره من الدليل
على الوجود الذهني راجع في الحقيقة الى ما استدل به عليه في المشهور وهو انا نحكم بامور

ثبوتيه على ما لا وجود لها في الخارج كالممتنع واجتماع النقيضين فانا نحكم على الممتنع مثلا
بانه اخص من المعدوم وانه من شريك البارئ وانه معلوم وغير ذلك بمعنى الوجود الى غير ذلك
من الاحكام الايجابية الصادقة في نفس الامر فلا بد ان يكون موضوعها ثابتا له لمحالة ليس
في الخارج فهو في الذهن وقد اعترض عليه بوجوه الاول انك ان اردت بالامور الثبوتية
امورا ثابتة في الخارج فلا نم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون
المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة على المطلوب
لان الكلام في الثبوت الذهني فكيف يستدل به عليه وجوابه ان المراد بالثبوتية ما ليس السلب
داخلا في مفهومها ولكنا اعتبرنا الثبوت بهذا المعنى احترازا عن الموجبة السالبة المحمول فانها
لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء الشيء
عن الشيء يستلزم اتصاف الآخر بانتفاء ذلك الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار
ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها فاذا كانت
الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا حقيقيا لا راجعا الى السلب
الثاني انك اذا زعمت انا نحكم بان تلك الامور الثبوتية ثابتة في الخارج للموضوع المذكور فهو باطل قطعا
لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان زعمت انها ثابتة له في الذهن
كان ذلك فرعا لوجود الموضوع فيه فكان مصادرة ايضا وجوابه انا ندعي انا نحكم بثبوتها للموضوع
في نفس الامر ونعلم ان تلك الاحكام صادقة فيكون تلك المحمولات ثابتة للموضوع بحسب نفس الامر ولكن
موقوف على وجوده في نفس الامر فاذ ليس في الخارج فهو في الذهن الثالث انك ان اردت بالوجود
الخارجي بالنسبة الى قوتنا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما نحكم
عليه فهو ثابت في المبادي العالية المشتملة على صور الموجودات بأسرها فهي موجودة خارج قوتنا المدركة
فيكون موجودا في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكية مطلقا التي مناو
حيوجها في قوة ادراكية غير قوتنا فيكون انتقاضه من ادراكنا الى الموجود في تلك المدركة كافيا
في الحكم عليه ولم يثبت المطلوب لان المتنازع فيه وجود الاشياء في قوتنا المدركة وجوابه انا لا
نريد بالوجود الذهني الا وجودا مغايرا للوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار ومظهر الاحكام

فان النار مثلا لها وجود به فيه يصدر عنها اثارها ويظهر عنها احكامها من الاحراق والاضاءة
وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه وانما النزاع
في ان النار هل لها سوى ذلك الوجود وجود آخر لا يترتب به عليها تلك الاثار والاحكام
سواء كان ذلك الوجود الآخر في قوانا المدركة او غيرها من وجود الاشياء في المبادي العالية كاف
لنا ولا حاجة بنا الى اثبات وجودها في قوانا وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا
وغير اصيل فان قلت شبهة النافين لو تمت لدلت على امتناع وجود الاشياء في اذهاننا فقط
تلك الشبهة جارية في وجودها في القوى المدركة مطلقا الا انهم ذكروا الذهن دون القوى
المدركة وايضا اذا ثبت للاشياء وجود علمي في الجملة فالظاهر انها موجودة في اذهاننا لكونها معلومة
لنا فلو بحيث ما قوله واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب وجودها في الذهن انما
هي صورها للاشياء يرد عليه ان الصورة الحاصلة من الحرارة مثلا في الذهن اما ان يكون
ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للحرارة في الذهن بل يكون ما في الذهن امرا مخالفا
في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودين ذهنيا وخارجيا لا يقال لا نعني بوجود
الشيء في الذهن الا وجود صورته فيه وان كانت مخالفة له في الحقيقة لانا نقول ما تمسكوا
به ان تم يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلا بما ذكر يقتضي
ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا
اذ لا معنى للحار والبارد الا ما قام به ماهية الحرارة والبرودة والجواب ان الموجود في
الذهن ماهية الحرارة لكنها موجودة بوجود ظلي غير اصيل لا يترتب به عليها اثارها
ولا يظهر منها احكامها وكون محل الحرارة موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها
العيني وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود العيني لا في الظلي وبالجملة فالكائن
الموجود في الذهن ماهية الحرارة بوجود غير اصيل لم يلزم مشاركة الموجود الذهني للموجود
الخارجي الا في لوازم الماهية وما ذكرتم من اتصاف المحل والتضاد ليس من لوازمها بل من توابع
الوجود الخارجي ولوازمه وبهذا التحقيق يندفع جميع الشكوك الموردة في هذا المقام هذا
وقد قيل لا يجب ان يكون الصور الذهنية مخالفة لما في الخارج في الماهية والا لم يكن مطابقا

للمعلوم

للمعلوم ثم ولا جزمنا من الحكم على الذهني بشيء بان ذلك الخارجي محكوم عليه بذلك الشيء وفيه بحث
اذ لا يلزم من مطابقة العلم للمعلوم المخالفة في تمام الماهية واذا نفس [illegible] في الذهن
صورته فربما حكمنا على ذلك الشيء ومع يكون صورة آلة للحكم عليه لا محكوما عليها فاذا حكمنا
على تلك الصورة [illegible] لا جزم بان الخارجي كذلك قيل وايضا فانا لا نلاحظ الشيء الخارجية وجزما
بحيث لو وجدت في الخارج لكانت [illegible] من الاشياء التي هي صورها بحيث لا يعدم عنها شيء
من احوالها يشهد بذلك [illegible] النفس الى التأمل فيها وكون الصور قائمة بالذهن مع ان تلك
الاشياء قد يقوم بنفسها الاشياء فيما ذكرنا الا ان الموجود ماهية اذا وجدت في الاعيان كانت قائمة
في الموضوع ومن يقابل الامور المذكورة اعني الحرارة والبرودة ونظائرها انما تحصل تقابلها
في قابلها والذهن لا يقبل ذلك فلا يلزم اجتماع يلزم منه الالتزام قوله فلان قيامه بها
مستدعيا لحصولها في الاعيان هذا انما يلزم اذا قيل ان ذلك المعنى يقوم بالماهية حين الا
كما نقله [illegible] اذا قيل انه يقوم بها من حيث هو ويترتب عليه حصولها في الاعيان فلا فالاولى
ان يقال لا معنى لوجود الماهية في الاعيان الا حصولها فيها [illegible] لا يجتمع قوله الوجود غير قابل
للزيادة والنقصان لانه ان قيل [illegible] نقض هذا الدليل بانه لو صح لم يقبل شيء زيادة ولا نقصانا
اذ نقول مثلا لا اثنينية السواد لانه ان قبل الزيادة فزيادته اما حال وجود [illegible] الاول فيلزم
تحصيل الحاصل وهو محال او عدمه فان انتفى الاول فلا تزايد في السواد الذي كان بل هو فناء
وحصول سواد آخر وان لم ينتف فقد اجتمع سوادان في محل واحد اما غير سواد فلا زيادة في السواد
وهكذا نقول في عدم قبول النقصان قوله والا يلزم انتفاء الماهية وهو محال اعترض
عليه بانه لا استحالة في ان ينتفي الوجود الاول ويتحقق لذلك الشيء بعينه وجود هو اشد
واقوى منه واجيب عنه بانه يلزم اعادة المعدوم بعينه وايضا كلام في ان الوجود المتحقق
لا يزيد مع استمراره متحققا وربما يقال جاز ان ينتفي الاول في آن ويتحقق في ذلك الآن بعينه
وجود آخر هو اشد من الاول فلا يلزم اعادة المعدوم لان المحل لم يخل عن الوجود
اصلا كما ان الهيولى التي تتعاقب عليها الصور لم تخل عن الصورة قطعا وكالوضع نفرض تعاقب السوادين
على محل واحد بحيث لا يخلو في آن عن السواد نعم يلزم توارد الوجودين على طريق تعاقب الصور

ولا بد لابطاله من دليل واما في الجيب ايضا كلامنا لا في نحو صحيح كما عرفت **قوله** وهي يلزم ان يكون
الشيء موجودا بوجودين وهو محال فبطل الثاني لانه عند عدمية الجهات انه يقتضي احدهما ما لا يقتضيه الآخر
فيحصل من اجتماعهما خواص ليست مترتبة على احدهما وحده كما جزء فيما فوقين وسواد من محل
واحد وايضا لم لا يجوز زيادة وجود ملزومة على آخر في نفس الوجود كزيادة مقدار ذراعين
على مقدار ذراع بنفس المقدار رجح لا يتم ما ذكره لانه انما يلزم وجود بعينه يزيد وينقص الشيء
وجودين احدهما زائد على الآخر كونه وجودا وهما سيان كما ذكر وقد يجاب عن الاول بانه
الشيء اذا قام به كونه فصاعدا كما في الاعيان متلازم يقتضي مع ذلك انه يصير كما يا ضربا ما آخر
اخرى وما ذكره من قيام ضوئين او سوادين بمحل واحد فغير صحيح كما يأتي بل الحاصل الشيء والاد
ما يختلفه شدة وضعفا فيتوهم ان الاشتداد ضوءان او سوادان وعن الثاني بان الكلام في تزايد
وجود واحد ورنا في تصور اشتداده وضعفه كما اعترف به سابقا واما اختلاف افراد الوجود
شدة وضعفا كما لا [illegible] ونقصانا وتقدما وتاخرا وأولوية وعدم اولوية فقد صرحوا بجوازه
وحكموا بانه معقول على التشكيك وسيصرح الشارح هناك بان الشدة والضعف في باب التشكيك
اما الى ترتب الآثار على احدهما اكثر من الآخر على ما قيل واما الى ان احدهما في نفسه كل ما تزيد
في ماهية الوجود من الآخر كزيادة مقدار على ما دونه كما مر واما الاشتداد المنفي هنا فالمراد
به الحركة في الوجود على طريقة الحركة في الكيفيات وكذا المراد بالتزايد هو الحركة فيه على نحو الحركة في
الكميات وما كان من البين ان المتحرك في اي حال من احواله يجب ان يكون متنوعا بدون تلك الحال حتى
ينقضي تبدل الحال الحالية واحدا بعينه تدريجا فيكون متحركا في تلك الحال وانه الوجود مما لا يتقوم
المحل بدونه كان انتفاء التزايد والاشتداد في الوجود مستغنيا عن الدليل بل يكفيه تجنبها المراد وينفي حاجة
على ما ينبغي واذا عرفت تحقيق معنى الاشتداد والضعف وقفت على تحقيق معنى التزايد والتناقص
بالمقايسة **قوله** لان معنى الاشتداد ان يكون المحل الاضعف الذي هو مثلا كاشتداد الماء في سخونته
النحو القاصر في السخونة والمحل الثابت هو الماء وذلك لان السخونة في حال تزايدها يتبدل نوعها
في الآنات اي يوجد في كل آن يفرض نوع من السخونة اقوى من السخونة الاولى التي وجدت في الآن السابق
واضعف من التي توجد في الآن اللاحق فيكون الموجود من السخونة في كل آن متوسطا بين ما يوجد

الحيطان بتلك الآن وهذه الانواع يتجرد جميعها على الماء الذي هو محل متقوم بدونها فهذا
التبدل المخصوص على المحل من حيث ان المحل متوجه بهذه التجددات الى غاية هي السخونة يسمى اشتدادا
ومعنى الضعف هو هذا التبدل من حيث ان المحل متوجه بتلك التجددات عن تلك الغاية كما اذا ترك
الماء المتسخن حتى يبرد وتحقيقه ان كل واحد من الاشتداد والضعف حركة ولا تتحقق الحركة الا اذا
كان للمتحرك في كل آن يفرض في زمان حركته حالة لا يكون له تلك الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده
فالمتحرك في الكم لا بد له في كل آن من كمية لا يوجد قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الاين لا بد له في
كل آن من حصوله في مكان لا يكون ذلك الحصول قبل ذلك الآن ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف
لا بد له في كل آن من كيفية لا يوجد قبله ولا بعده وعلى هذا القياس حال المتحرك في الوضع ولذلك
ان المتحرك يجب ان يكون باقيا بعينه من مبدأ حركته الى منتهاها فيجب ان يكون متقوما دونه
الاحوال التي يتحرك فيها فما لا يتقوم المحل بدونه كالوجود لا يتصور حركته فيه ثم ان في الحركة
شبهة عامة وهو ان يقال المتحرك في الاين ان كان له من مبدأ المسافة الى منتهاها اين واحد
فلا حركة له في الاين بل هو ساكن مستمر على اين واحد وان كان له اينات متعددة فاما ان
يستمر على واحد منها اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة وقلنا انه لا يستمر ولا يكون في كل
اين الا آنا واحدا فيلزم تتالي الآنات وهو باطل عند صاحب الكتاب وكذا تقول في الحركة الكمية
والكيفية والوضعية والجواب عنها الا بان يقال للمتحرك من مبدأ المسافة الى منتهاها
اين واحد مستمر مع كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستقر يختلف نسبته الى حدود
المسافة ويتعدد بحسب تعددها وكما ان حدود المسافة بالفرض كذلك تعدد الاين بحسب
الفرض وكما انه لا يمكن ان يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة اصلا كذلك لا يمكن ان
يفرض في ذلك الاين المستمر اينان متصلان بل ان كل اينين مفروضين فيه يمكن ان يفرض
بينهما اين غير متناه فيه كما ان كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن ان يفرض بينهما
نقط غير متناهية فلا يلزم تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا و
كذا المتحرك في الكيف كيفية واحدة غير قارة في كل آن يفرض يكون هناك كيفية اخرى
فرضا ولا يمكن ان يفرض في تلك الكيفية الغير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين

موضوعين فيها يمكن ان يتوسط بينهما كيفيات اخر فلا يلزم شيء من المحذورات وقد تبين بذلك
ان تلك الانواع المتبدلة في الاشتداد انما هي بالقوة كالاناث على ما صرح به الفارابي وانما حكم
بانها الامور المختلفة المفروضة في الاشتداد انواع بناء على ان الاشياء المختلفة بالشدة والضعف
يكون مختلفة الحقيقة على زعمهم لان الماهية واجزاءها لا يقبل شدة ولا ضعفا فلا يكون
النوع او الجنس محمولا بالتشكيك على جزئياته ثم ان تبدل الانواع مخصوص بالحركة في الكيف
لقبوله الشدة والضعف دون الحركة في الكم والاين والوضع اذ فيها تبدل افراد نوع واحد
هذا محصل ما حققوا في مباحث الحركة مع زيادة توضيح من قبلنا قوله فالاخذ في الشدة
والضعف هو المحل الخ وذلك لان المحل هو المتحرك المنتقل من حالة الى حالة اخرى وهو باق في
جميع الاحوال كلها واما الحال المتبدل نوعيته فهو متحرك فيه بمنزلة المسافة في الحركة الاينية
ومنهم من زعم ان المشتد هو الحال ورد عليه بان السواد اذا اشتد فان لم يبق ذلك السواد
بعينه فلا اشتداد فيه كالحالة باشتداد المعدوم وان بقي موجودا بعينه وقد عرض عليه
زيادة فلا حركة في ذات السواد بل في عارضه فان نقض بان الجسم اذا اشتد في السواد
فان لم يبق ذلك السواد فلا اشتداد فيه كالحالة الاشتداد في المعدوم وان بقي وعرض عليه زائد
فحركة الجسم في عوارض السواد لا في نفس السواد اجيب باختيار بقاء السواد ولا يلزم ان الحركة
للجسم في السواد بل هو يتحرك في سواد غير قار واما تحرك غير القار في نفسه فيما لا يعقل اذ لا
بد ان يكون المتحرك مغايرا للمتحرك فيه قوله اما الوجود خير محض الخ اقول هذه دعوى
ما صححوها ببرهان بل اكتفوا فيها بمجرد استقراء عندهم والتجاؤا الى انها ضرورية وان
ما ذكروا من الامثلة للايضاح ما زال الشبهة على بعض الاذهان وانكر انها امثلة جزئية
وان تلك الامثلة نوقع بها ظنا على انه قد نوزع في تلك الامثلة وقيل انهم يقولون ان
مبادي الفصول الحقيقية قد تكون خفية ولها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه اللوازم العدمية
مبادي فصول الانواع الموجودة وكذا يقولون عدم المانع بشرط جزء من علة الموجود
بل هو شرط جزء موجود هو جزء لعلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته
في هذه الامور هو الوجود وتلك الاعدام لوازم له ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا با
لذات

بالذات لا بد له ذلك من دليل قوله ولا من حيث ان عقل المعقول كان قابلا للتعلم الخ وذلك
لانه انما كان قابلا لم لكونه لطيفا ناعما وهو كمال له وكذلك السلامة المدنية اعني تدبير المعاشرة
مع العموم بحسن العدل والاستقامة وضبط القوة الحيوانية وحفظها من طرفي الافراط
والتفريط من كمالات النفس الناطقة وهكذا ثبت ان في الزنا والالم قد يكون لفقدان الاتصال
وقد يكون لفقدان المزاج وكلاهما عدميان قوله فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود الخ هذا اشارة الى القسم الاول اعني قوله ان الشر قد يطلق على امر عدمي من حيث
هو غير مؤثر وقوله او عدم كمال الموجود اشارة الى القسم الثاني اعني قوله وعلى امر وجودي
من حيث هو غير مؤثر كوجود ما يمنع الشيء المتوجه الى كماله عن الوصول اليه فكانه قال او عدم
كمال الموجود يتسبب ذلك العدم من امر وجودي وانما اعتبر قيد عدم الايثار لان الشر
يعتبر في ماهيته ذلك كما ان الخير يعتبر في ماهيته الايثار ولذلك يختلفان بالاضافة
فرب شيء مؤثر عند شخص لا يكون مؤثرا عند آخر وعلى هذا يكون الشرور في الحيوانات
مختصة بذوي الارادات واما اذا اعتبر في الشر كونه غير لائق وفي الخير كونه
لائقا على ما قال من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او غير مؤثر عنده كان عاما بين
لغير ذوي الارادة ايضا وهو المناسب لما ذكر من مثال الشر بالقياس الى النار وان
كان الملائم فيها في ذوي الارادة اكثر واشهر قوله الضديات عند الجمهور الخ اي في
الوقوف العام قوله لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي الخ منع ذلك فانه لم لا يجوز
ان يتصف بالوجود الخارجي ويكون وجوده عينه كما يقول الحكماء ... غير زائدة
عليه بل نقول كل صفة فانها ثابتة بذاتها ... لذاتها كالوجوب واللزوم ونحوها
وقد يستفهم منه اشارة الى ان الوجود العارض للموجود خارجي لا يجب ان يكون موجودا
في الخارج ولاستنادا ايضا الى البطلان كون الشيء متصفا بنقيضه ... قوله انا نحكم
على الخارجية ببعض الوجودات الخارجية رد عليه بان الوجود لما لم يكن موجودا في الخارج
عندك كيف يتصف بعرضه في الخارج للوجود خارجي فان البديهة تشهد بان حال الشيء في نفسه
قد يتقدم ان الماهية ليست قابلة للوجود ولا الوجود مقبولا لها الا في العقل ...

ان العارض للوجود خارجا محمول على موصوفه في الخارج فبين كلاميه تناقض وقد بيني
لك فيما اسلفنا من الفرق بين الوجود الخارجي والموجود الخارجي ما يندفع به هذا الرد
في نظائره اذ لا يدل الا ان الوجود الخارجي عارض للماهية في نفس الامر وذلك لا ينافي كون
العارض غير موجود في الخارج ولا تناقض فيما تقدم قوله اذ الضد لا يعرض للضد الا
هذه مقدمة يتبادر الاوهام الى قبولها الا ان فيها بحثا وهو ان الثابت بالبديهة
في حمل الضدين لا يجوز ان يحملا على واحد في حالة واحدة من جهة واحدة واما ان احدهما لا يقوم
بالاخر فلا شهادة لها بصحته نعم لو لزم قيام احدهما بالاخر قيامهما معا بمحل الاخر بناء
لكان محالا لكنه ممنوع فان قلت اذا عرض احدهما للاخر لم يكن ذلك العروض من حيث هو ضد
له قلنا قلت فاللازم ح ان لا يكون للوجود ضد من حيث عروضه للمعقولات وان المعقولات
من حيث انها معقولات وموجودة للوجود ليست ضدا له ولا يلزم من ذلك نفي الضدية
بينهما من حيثية اخرى فلا يلزم نفي الضد مطلقا قوله والوجود لا مثل له لا يمكن ان يستدل
على ذلك ايضا بعروض الوجود لجميع الاشياء فان مال المثل لا يكون كذلك لان المثل لا
يعرض لمثله كما ان الضد لا يعرض لضده ويتجه ايضا ههنا ان المثلين لا يجوز عروضهما لمحل
واحد واما ان احدهما لا يجوز ان يعرض للاخر فغير مسلم قوله لان المثل يقال للذات تشاركه
غيره في تمام الحقيقة لا في ... المتكلمين القائلين بان الوجود مشترك معنوي الا حكموا
بان الوجودات متماثلة فهم لا يشترطون في التماثل الذات بل المفهوم وبهذا يمكن ان الوجود
مفهوم فجاز صدق التماثل عليه قوله اذ الذات ما يتصف بالوجود او العدم والوجود
لا يتصف باحدهما الخ اورد عليه بان المصنف صرح في قواعد العقائد بتقسيم المنفي
الى الذات والى الصفة ولا شك ان كل منفي متصف بالوجود ولو في العقل فيرتفع
الذات غير مانع ولا يخفى عليك عدم اتصاف الوجود باحدهما في الخارج نعم وقد تقدم السند
قوله يكون بهذا الاعتبار هو الموجود لا الوجود الخ اورد عليه ان كون الوجود وجودا
ذا امر ثابت له في ذاته وذلك الاعتبار امر عارض له وما بالذات لا يزول بالعرض فيكون
وجودا وموجودا معا هذا ما قيل والله اعلم ان مراد الشارح هو انه اذا اعتبر ان الوجود

عرض

عرض له الوجود في العقل فاذا اعتبر من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود لانا اعتبرناه
من جهة الحقيقة هو اعتباره صفة لشيء لا اعتباره موصوفا بشيء فكان اعتباره موجودا في العقل
لا ان الوجود باعتبار عروض الوجود له خرج عن كونه وجودا وصار موجودا مغايرا للوجود
مغايرة حقيقية فانه مما لا يذهب اليه وهم فقوله هو الموجود لا الوجود معناه انه اعتبر
من حيث انه موجود ولم يعتبر من حيث انه وجود وهذا مما لا شك فيه نعم يتجه ان اللازم
ح ان الوجود اذا اعتبر من حيث انه موجود لم يكن ذاتا فلم يتصف بالتماثل بهذا الا
اعتبار فلا يلزم منه ان لا يتصف بالتماثل اصلا وبذلك يظهر ايضا ان تماثل الوجودات
على زعم القائلين بالتماثل ليس من حيث انها وجودات بل من حيث انها اشتركت في مفهوم هو تمام
ماهيتها فان الوجود سواء كان مطلقا او خاصا اعتباره من حيث هو وجود هو ان
يعتبر صفة لشيء قائمة به واما اعتبار اشتراكه مع غيره في تمام ماهيته فذلك اعتبار آخر
كما ان اعتباره من حيث انه موجود في العقل كذلك وما ذكره المصنف في قواعد العقائد
معنى آخر للذات وهو ما يصح ان يحكم عليه وحاصله انه المستقل بالمفهومية اي يكون ملحوظا
في نفسه لا آلة لملاحظة غيره والصفة ما لا يصح ان يحكم عليه لعدم استقلاله بالمفهومية
اي كونه آلة لملاحظة غيره وتعرف حاله واما تجويز اتصاف الوجود بالوجود او
العدم فيرد عليك تحقيقه من كلام فيه ان شاء الله تعالى قوله اجيب بان العدم من
حيث هو معقول يعرض له الوجود لا يعني ان العدم باعتبار انه معقول يعرض له الو
جود لا اتصاف له وباعتباره في نفسه مناف له والمدعى ان الوجود لا ينافي المعقولات
من حيث هي معقولة ومنافاة العدم اياه في نفسه لا ينافي ما ذكرناه وقد تقدم من
عبارته ان الوجود يعرض العدم من حيث هو معقول وقد اعترض عليه بان حيثية كونه
معقولا ليست شرطا لعروض الوجود له والا لكان الموجود هو العدم الموصوف بالمعقولية
لا مفهوم العدم في نفسه والشارح عرض له مفهوما لنفسها فالحق ان العدم من حيث ذاته
يعرض له الوجود لا باعتبار زائد ومن حيث ذاته هو مناف للوجود فاتحد الاعتبار
قوله ونبا وقوع الشبهة قبل الدليل على تغايرهما مفهوما الوجود والشبهة استحالة

اصحابنا لا يجوز استعمال الاقضية اذ يقال وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من
الفاعل ويقال مع واجبية الوجود وممكنة الوجود ولا يقال واجبية الشيئية وممكنة
الوجود ولا يقال واجبية الشيئية وممكنة الشيئية قوله على معنى ان الماهية يجوز تقررها
في الخارج منفكة عن الوجود لا يريد ان النزاع في كون المعدوم شيئا اولا انما هو في هذا المعنى
واما ان لفظ الشيء يطلق في اللغة على المعدوم الممكن بل على الممتنع ايضا فخارج عن المباحث
العقلية قطعا والى ما ذكرنا اشار ايضا بقوله وهذا المعنى قولهم المعدوم شيء وبقوله في
النقول على ان المتنازع ليس شيئية على هذا التفسير اي تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود
واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كما لا يمكنه القول بكون المعدوم شيئا لا
يلزمه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقررت وجودها
الذي هو عينها فيلزم ان يكون موجودة ومعدومة معا كما ذكره الشارح كذلك لا يمكنه
القول بان ماهية ما من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه قوله فانه الحق
قاض بان المعدوم لا تقرر له في الخارج لا قيل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين تقرر
الماهية في حد ذاتها وتقررها بحيث يترتب عليها آثارها كاحراق النار وتبريد الماء
فالاول يسمونه ثبوتا والثاني وجودا ويقابله عدما وقد يطلقون العدم على النفي ايضا ويجوزون اجتماع
الثبوت مع كل واحد من الوجود والعدم المقابل له فان اراد بقوله المعدوم لا تقرر له المعنى
الاول فهو ممنوع ودعوى المكابرة مكابرة وان اراد الثاني فهو مسلم لكن النزاع في المعنى
الاول ولو ثبت ان المعنيين مع تغايرهما مفهوما لا يجوز انفكاك احدهما عن الآخر ظهر
بطلان مذهبهم لكنه لم يثبت قلنا قد عرفت ان تقرر الماهية وثبوتها في نفسها بحيث لا يترتب
عليها آثارها ولا يظهر منها احكامها هو الذي يسميه الحكماء بالوجود الذهني بناء على ان هذا التقرر
لا يتصور الا في ظرف مدركة سميت ذهنا اولا واما تقرر الماهية في نفسها غير قائمة بمدرك
فلا يعقل الا اصلها مصدر الآثار ومظهر للاحكام فمن ادعى التقرر بمعنى ان هذا التقرر
للماهية في نفسها لا في مدركة كان ذلك مذهب المعتزلة وبه ما قد سمعته من بعض
الفضلاء من ان المعتزلة انما ذهبوا الى اثبات المعدومات في الخارج بلزوم الوجود الذهني فيهم

حيث لا يترتب عليها الآثار ولا يظهر منها الاحكام له

لنفسهم ب

بوا

يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات وتحققها على ضربين لكنهم ينسبون الف
الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يصدر عنها آثارها بالممكنات ولا يسمونه
وجودا قوله القائلون بان المعدوم قد اثبتوا القدرة لها اراد ابطال مقالتهم
فمنهم من قدم من ان القدرة ثابتة وبنى من جهة اخرى ان اتصاف الماهية بالصفة
ليس ثابتا في الاعيان وبنى عليها ابطال الايجاد ما يبتنى على مقدمة مسلمة لا يكون برهانا
لانا نقول ليس للبديهي المحض حاجة في ابطالها الى برهان لان بطلانها بديهي عنه والمنازع
مكابر ومقصوده مجادلتهم تو منهينا لاعتقادهم في مقالتهم عسى ان يرجعوا عنها اذا
اطلعوا على منافاة ما اعتقدوا به آرائهم قوله لانه لو ثبت في الاعيان لكان متصفا بالثبوت
لا قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان اتصاف الجسم بالسواد مثلا ليس ثابتا في الاعيان فيلزم
ان لا يكون الجسم متصفا في الاعيان بالسواد وهو باطل بالضرورة وجوابه ان هذا اللزوم
ممنوع فان منه انه لا يلزم من كون الخارج ظرفا للنسب الاضافات والسلوب انفسها ان يكون
ظرفا لثبوتها على ما هو التحقيق فلا يلزم من انتفاء كون الخارج ظرفا لثبوتها انتفاء كونه ظرفا
لانفسها فالجسم متصف في الخارج بالسواد وان لم يكن اتصافه به ثابتا في الخارج قوله
فاتصافه ايضا بالثبوت يكون ثابتا فيلزم التسلسل لا قد يمنع لزومه بان ثبوت بعض
افراد الاتصاف لا يستلزم ثبوت جميعها لجواز ان يكون بعضها ثابتا في الاعيان وبعضها
غير ثابت فيها فلا يلزم التسلسل في الامور العينية والقول بان هذا تحكم وترجيح بلا
مرجح مما لا يسمع في امثال هذه المقامات قوله واما الثاني فلان الوجود عندهم حال
والحال غير معدومة لا هذا انما يلزم القائلين بالاحوال لكن منهم من اثبت المعدوم ونفى
الحال فالاولى ان يقال لا نسلم ان تأثير الوجود بجعله موجودا بل بجعله صفة للماهية
قائمة بها وهو معنى اتصاف الماهية بالوجود قوله واما الثالث فلان الاتصاف
متحقق في الخارج فلا تأثير للقدرة فيه انما انتفاء الاتصاف في الخارج يقتضي ان لا يؤثر
القدرة فيه بايجاده في الخارج ولا يقتضي عدم تأثيرها فيه بان تجعل الماهية متصفة
بالوجود بل الحق عندهم ان تأثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها تجعلها

متصفة به لا انها تجعل اتصافها به موجودا او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه
يجعل متصفا بالصبغ ولا يجعل اتصافه به ثابتا او موجودا في الخارج قوله كما هو مذهبهم
لما فانهم يدعون ان كل ماهية نوعية كالسواد والبياض والجوهر وغيرها من الحقائق
لها اشخاص غير متناهية ثابتة في العدم واذا كانت هذه المقدمة مسلمة منهم كان اقامة
البرهان على الحجة الموقوفة عليها بمعنى الدليل مجازا قوله فلان عدم تعقل الزائد على الكون
في الاعيان ضروري لا قيل لهم ان يتعلق عدم تعقل الزائد وسنده ما مر وان لا يسلم كون
ذلك ضروريا ومن يدعي الضرورة ههنا فليدع الضرورة في اتحاد الثبوت والوجود ابتداء
ليستغني عن مؤنة هذه المقدمات وانت خبير بانه قد ادعى الضرورة حقيقة في الاتحاد
حيث نسب المخالفة الى المكابرة وان المقصود من هذه المقدمات بيان مخالفة مخالفتهم
بعضها بالبعض واما المنع والسند فقد سبق عليهما في تفاصيلهما الكلام قوله وقد
اجاب المصنف بمنع الكبرى لا حمل جوابه على منع الكبرى فوجب ان ما ذكره في صورة الاستدلال
سند المنع ويتوضح له ولو حمل جوابه على انه نقض اجمالي للدليل كان ظاهرا وان يشبه
الحل مفصلا حاسما للاشتباه قلت ان اريد بتمييز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى
ممنوعة وما ذكره في اثباتها لا يدل عليها وان اريد تميزها في الذهن او ما يعم
منها فالكبرى ممنوعة قوله والا لا فرق بين قولنا لا امكان له وهذا كلام مشهور
قد استدل به غيرهم في مواضع اخرى لكنه مردود بان قولك امكانه لا معناه ثبوت صفة
عدمية له وقولك لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه فهما متنافيان فلا
بد ان يكونا متمايزين كثبوت الصفة الوجودية ونفي سلبها وما قيل الاعراض العدمية لا يتميز
فيها معناه انها ليست متمايزة بحسب الوجود الخارجي اذ لا وجود لها فيه واما تمايزها
في انفسها اما بانفسها او بتبعية ما اضيفت هي اليه فلا شك فيه وسيرد تكميل
هذا الكلام ورده فيما بعد قوله لانه لو كان خارجيا يلزم التسلسل وذلك
يا من ان ثبوت فرد من افراده لا يستلزم ثبوت جميع افراده فجاز ان يكون امكانه
موجودا خارجيا ويكون امكان امكانه او ما بعده من الامكانات اعتباريا قوله هذا

[illegible]

في بيان نقض العلل

الاولى [illegible]

النكتة [illegible]

وذهب العلماء [illegible]

[illegible]

وذهب بعض العلماء [illegible]

[illegible]

الفرق [illegible]

[illegible]

فرق اخر بين العلة [illegible]

[illegible]

فرق اخر بين العلة والسبب [illegible]

[illegible]

بين الشرط والعلة [illegible]

[illegible]

للامام الشافعي عليه رحمة الله

ان الذي رزق اليسار ولم يصب حمدا ولا اجرا لغير موفق

فاذا سمعت بان محظوظا حوى عودا فاثمر في يديه فصدق

واذا سمعت بان محروما اتى ماء ليشربه فغاض فحقق

لو كان بالحيل الغنى لوجدتني بنجوم اقطار السماء تعلق

ومن الدليل على القضا وحكمه بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق

رقمه محمد في [illegible] يوم الاربعا

١٠٩٧

[illegible]